

Die Entwicklung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwischen Locke und Kant,

dargestellt

von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.
1840.

Versuch
einer
wissenschaftlichen Darstellung
der
Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Zweiten Bandes erste Abtheilung.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.
1840.


BIBLIOTHECA
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Da die Fortsetzung meines Werkes beinahe drei Jahr später erfolgt, als sie sollte, so bin ich meinen Lesern darüber eine Erklärung schuldig. Die erste Veranlassung zu dieser Verzögerung gab, dass ich durch einen Wechsel meines Wirkungskreises abgezogen ward. Hiezu aber kam noch etwas Andres: Gleichzeitig damit dass ich meine Professur in Halle antrat, hatte ich begonnen an einer Herausgabe der philosophischen Werke Leibnitz's zu arbeiten, ein Unternehmen, das, nicht nur indem es meine Zeit in Anspruch nahm sondern noch auf andre Weise, der Fortsetzung meines Werkes hinderlich wurde. Ursprünglich nämlich war meine Absicht, den zweiten Band desselben als ein ungetheiltes Ganze zu

geben. Da nun in diesem Falle die Darstellung der Leibnitzschen Philosophie den wichtigsten Theil desselben gebildet hätte, ich aber in meiner Ausgabe des Leibnitz mehrere bis dahin ungedruckte Werke mit gebe, welche ich bei der Darstellung seines Systems zu benutzen gedenke, so lag es mir nahe, die Fortsetzung der Geschichte der Philosophie zu verschieben, bis mein Leibnitz herausgekommen sey. Nun verzögerte sich aber ohne meine Schuld die Herausgabe desselben so sehr, dass ich, weil ich das Ende nicht mit Bestimmtheit absehen konnte, endlich beschloss, lieber auch diesen Band in zwei Abtheilungen zu zerlegen. Freilich hat sich's itzt so sonderbar getroffen, dass gerade seit diese erste Abtheilung gedruckt wird, der Druck des Leibnitz so beeilt worden ist, dass wider Erwarten mit ihr zugleich auch der Leibnitz erscheint (Berlin bei Eichler). Fürchtete ich nicht, den Leser gegen Versprechungen der Art misstrauisch gemacht zu haben, so würde ich sagen, dass itzt, da der Grund des Verzuges geschwunden ist, die zweite Abtheilung baldigst folgen werde.

Was nun die vorliegende Arbeit selbst betrifft, so bin ich von dem einmal gesetzten Plane nicht abgewichen, d. h. ich habe nur diejenigen philosophischen Systeme dargestellt, in welchen ich einen wirklichen Fortschritt der Philosophie erkannte, diese aber suchte ich so ausführlich und treu darzustellen, dass nicht nur ihre Stellung im Gange der Geschichte erhellte, sondern auch eine richtige Anschauung von dem gegeben würde, wie sie sich die Philosophie dachten. Wie ich es überhaupt halten werde bis ich zu den Philosophen komme, welche deutsch geschrieben, so habe ich auch hier in den Beilagen die Belegstellen abdrucken lassen. Dies war um so mehr nothwendig, da einige der benutzten Quellen dem deutschen Leser nicht leicht zur Hand seyn möchten. — Wo ich keinen Fortschritt in der Philosophie gemacht sah, konnte mir nicht daran liegen, in meinem Buche Ansichten darzustellen, die im Wesentlichen mit bereits dargestellten übereinstimmten. So, um ein Beispiel anzuführen, brauchte ich, wenn Condillac betrachtet war, Bonnet nicht zu erwähnen; man kann Bonnet eine grössere

Tiefe zuschreiben als Condillac, aber das ist eine Tiefe des Mannes, nicht seiner Philosophie, in dieser hat Bonnet nur geleistet was Condillac, ja weniger als dieser. Sollte Einer oder der Andre in dieser Darstellung Rousseau vermissen, so bitte ich ihn, sein Urtheil bis nach Erscheinung der zweiten Abtheilung zurückzuhalten.

Mehr aber bedarf es vielleicht einer Rechtfertigung, dass ich so viele Systeme hier dargestellt habe. Würde ich die Ansicht Feuerbachs theilen, dass die Lehre Lockes nicht immanent entwickelt werden könne, so hätte ich weder ihn noch die ganze sensualistische Richtung in der Philosophie behandelt. Itzt aber muss ich ihr eine doppelte Entwicklungsfähigkeit zuschreiben, einmal in dem Sinn in welchem Feuerbach dies Wort braucht, ich glaube nämlich dass sie sehr wohl philosophisch reproducirt d. h. als nothwendig erkannt werden kann, dann aber, dass sie den Keim einer reichen Entwicklung in sich trägt, aus dem nicht nur der Sensualismus und Materialismus — dem freilich Feuerbach alle philosophische

Bedeutung abzusprechen geneigt scheint — hervorgegangen sind, sondern der noch in unserer Zeit seine Früchte trägt; wie wäre Kant ohne Hume, wie dieser ohne Locke zu begreifen? Ich musste also Locke als den Vater einer, in der Entwicklung der Philosophie nothwendigen, Richtung darstellen, wenn aber ihn, so auch Jeden der in dieser Richtung weiter ging. Deswegen nahm ich Brown auf, dem selbst in dem ausführlichen Werke von Tennemann nur eine Anmerkung gewidmet ist. Die Engländer sind dankbarer gegen ihn, in England sowol als Amerika wird von den ältern Philosophen er nächst Locke fast am meisten studirt. Würde ich ferner die Ansicht theilen, welche die Meisten zu haben scheinen, welche die englischen Moralsysteme dargestellt haben, dass dieselben im Wesentlichen ganz mit einander übereinstimmen, so hätte ich nur eines derselben dargestellt, und die andern, etwa wie St. Lambert bei Helvetius, nur erwähnt. Bei genauerem Studium habe ich aber gefunden, dass das gemeinschaftliche Princip bei ihnen so verschieden entwickelt wird, dass sie eine Stufenfolge bilden, deren Nothwen-

digkeit ich nachzuweisen suchte. Ich musste also Jeden für sich betrachten.

Und hiemit sey es genug der vorläufigen Bemerkungen. Ich übergebe dem Publicum den Theil meines Werkes welcher Ansichten darstellt, die, schon weil sie unserer Nationalität am meisten widerstehen, obgleich nicht nur deswegen, am wenigsten gehaltvoll erscheinen. Es braucht mir Niemand zu sagen, dass es weit genussreicher ist sich an den Werken eines Leibnitz zu erlaben, in denen oft ein scheinbar unbedeutendes Wort wie ein Blitz eine Welt erhellt, als sich durch die Unzahl Condillacscher Bände durchzuarbeiten. Bei der Aufgabe aber, die mir gestellt war, konnte ich auch die letztere Arbeit nicht von mir weisen. Ist es mir gelungen auch in der Entwicklung dieser Systeme, ohne dass ich ihnen fremde Elemente in sie hineintrug, die Vernunft nachzuweisen, so habe ich den Lohn meiner Arbeit empfangen.

Halle am 14. April 1840.

Erdmann.

Inhalt.

§. 1.

Uebergang von den früheren philosophischen Systemen zu Locke.

Die Skeptiker und Mystiker des 17. Jahrhunderts hatten dem Realismus in die Hände gearbeitet, indem sie die geistigen Einzelwesen in ihrem Werthe herabsetzten. Zu diesem (negativen) Resultate ihrer Ansicht tritt als (positive) Ergänzung der Vorzug, der von ihnen den materiellen Dingen eingeräumt wird. Diesen können dieselben nur erhalten, indem das Materielle nicht mehr als nur Ausgedehntes dem nicht Ausgedehnten gegenüber gefasst wird. Ferner muss der Geist den materiellen Dingen, sofern sie von ihm erkannt werden, eine grös-

sere Realität einräumen als bisher, sie müssen ihm das Gewisseste werden. Endlich wird man kein anderes Erkennen dürfen gelten lassen als ein solches, welches darin besteht, dass der Geist Eindrücke von der Aussenwelt empfängt. Da dies Alles in dem Empirismus des Locke durchgeführt wird, die Skeptiker und Mystiker aber bereits die Andeutungen dazu enthalten, so bilden sie von dem früheren philosophischen Standpunkt zu diesem den Uebergang.

1. Es ist bereits (Th. I. Abth. II. §. 11.) die Nothwendigkeit nachgewiesen, dass sich im Gegensatz gegen die Descartes-Spinozistische Lehre die Tendenz geltend machen musste, die Einzelwesen als das Wesentliche zu fassen, und zwar, da die Einzelwesen materielle (ausgedehnte) und geistige (denkende) waren, mussten neben einander sich die Ansicht entwickeln, welche die materiellen, und die, welche die geistigen Einzelwesen als das Wahrhafte und mehr Berechtigte betrachtet. Jene erstere war dort Realismus genannt. Es war dann ferner (§. 12.) gesagt, dass ihm in die Hände ge-

arbeitet werde, wo man die geistigen Einzelwesen als unselbstständig und unwesentlich fasst, indem damit der Behauptung Raum geschafft wird, dass den materiellen Dingen eine grössere Dignität zukomme. Nachdem dann die Behauptung ausgesprochen war, dass die Skeptiker und Mystiker jene Aufgabe zu lösen gehabt hätten, hatten die Schlussbemerkungen (§. 17.) gezeigt, wie die Unselbstständigkeit der geistigen Einzelwesen das Gemeinsame ihrer Lehre ausmache. Es gibt aber des Gemeinsamen bei ihnen mehr, und dies wird hervorgehoben, wenn in ihnen die Keime nachgewiesen werden von dem, was (Th. I. Abth. II. p. 106.) das positive Moment im Realismus genannt wurde. Es besteht darin, dass die geistigen Einzelwesen nicht nur als unselbstständig und unwesentlich gefasst werden, sondern dass sie als das gegen die materiellen Dinge Unwesentliche erscheinen. Dergleichen aber kommt wirklich bei den Skeptikern und Mystikern nicht nur vor in beiläufigen Aeusserungen, sondern ist mit dem innersten Kern ihrer Ansicht verschmolzen. Dies ist in den wesentlichsten Punkten nachzuweisen.

2. Bei Descartes sowol als bei Spinoza waren die geistigen und materiellen Einzelwesen ganz

gleich berechtigt (oder unberechtigt), deswegen konnten nicht jene vor diesen einen Vorzug haben oder umgekehrt, sondern das Denken, das Attribut jener, schloss die Ausdehnung, die diesen zukam, aus; Jedes war die Negation des Andern. Soll darum die materielle Seite vor der geistigen das Uebergewicht bekommen, so ist nothwendig, dass das Materielle nicht mehr als nur Ausgedehntes, oder das Geistige nicht mehr als nicht Ausgedehntes gefasst werde. Vielmehr müssen sie jetzt eine solche Fassung bekommen, dass bereits die Andeutung auf das Ziel des Realismus gesetzt ist, dass nämlich das Geistige unter dem Materiellen befasst sey. Den Begriff des Materiellen so zu fassen, dass ihm das Geistige, oder des Geistigen so, dass es dem Materiellen untergeordnet werden könne, ist besonders das Geschäft der Mystiker gewesen, da ausser Hirnhaim, der auch aus andern Gründen den Mystikern beigezählt werden kann, die Skeptiker sich mit Untersuchungen über das Wesen der Materie, so wie über die Attribute des Geistes, wenig zu schaffen gemacht haben. Jene veränderte Fassung besteht nun einmal darin, dass die Ausdehnung nicht mehr als Attribut nur des Materiellen genommen wird, sondern sie alles Existirende be-

fasst, so dass Ausdehnung = Existenz. Dies war von More ausgesprochen. Damit begreift das Ausgedehnte auch die geistigen Substanzen unter sich, denen mit den materiellen dies gemeinsam ist, in drei Dimensionen ausgedehnt zu sein, sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, dass sie eine vierte Dimension haben, also nur eine andere Art ausgedehnter Substanzen sind. (Ganz analog hat, wie später gezeigt werden wird, Leibnitz, vom entgegengesetzten, idealistischen, Interesse ausgehend, die materiellen Wesen unter die geistigen befasst, indem er die ersteren nur eine andere Art der vorstellenden seyn liess.) Hatten die geistigen Wesen aufgehört, nicht-Ausgedehnte zu seyn, so war damit jene nothwendige Veränderung eingetreten. Diese konnte aber andrerseits so eintreten, dass man es aufgab, das Materielle als nur ausgedehnt zu fassen, dass man ihm Attribute zuschrieb, die es dem Geistigen annäherten, und dadurch seinen Sieg über das Geistige näher brachte. So enthält nach Hirnhaim die Materie die *ideas seminales* in sich, so ist nach Cudworth die Materie nicht nur ein *extended bulk*, sondern ein *plastic nature*, *plastic life*, und das Denken ist ihm nur eine Art des Lebens. Eben so endlich behauptet More neben

den mechanischen Gesetzen, die er vom Descartes aufnahm, ein vitales Princip in der Materie; kurz der Begriff des Materiellen ist jetzt ein concreterer als bis dahin, in seiner früheren Abstraction war es nicht möglich, ihm einen Vorzug vor dem Geistigen zu geben. Ganz abstract aber war es genommen, so lange in Weise des Cartesianismus die Materie nur betrachtet war in wiefern sie auch Gegenstand der Mathematik seyn konnte, und das Physicalische dabei vernachlässigt wurde. Dieses Abstrahiren war bei Descartes so weit gegangen, dass er ausdrücklich alle andern, physicalischen, Eigenschaften nicht als der Materie wesentlich gelten liess. Jetzt dagegen zeigt sich von allen Seiten das Bestreben, ausser der Ausdehnung noch andere Qualitäten als der Materie essential anzusehen, ein Bestreben, welches, aus später anzugebenden Gründen, auch bei der idealistischen Richtung eines Leibnitz sich zeigt.

3. Wenn das Wesen der materiellen Dinge concreter gefasst, und eben damit ihnen eine grössere Dignität als bisher gegeben war, so bekommen sie jetzt zu dem grössern objectiven Werth auch in subjectiver Hinsicht ein grösseres Ansehn. Obgleich die Bestimmung des Cartesianismus gewesen

war, beide Seiten als gleich berechtigt zu nehmen, so war doch dort (vgl. Th. I. Abth. I.) den geistigen Einzelwesen subjectiv ein grösserer Werth zugeschrieben, indem der Geist sich als das am meisten Erkannte und Erkennbare, seine Existenz als das Gewisseste wusste. „*Mens notior corpore*" blieb auch bei den meisten Cartesianern ein feststehender Satz. Wenn Malebranche diesen Satz bestritt, so geschah es nicht, weil er die geistigen Einzelwesen herabsetzen wollte, sondern sein dem Descartes entgegengesetzter Ausspruch ging aus derselben Vorliebe für die geistigen Einzelwesen hervor, und aus demselben Vorzug, den er ihnen gab. Nur war ihm das Erkennen etwas Anderes als dem Descartes. Erkennen hiess dem Malebranche (ähnlich wie bei Spinoza) nur: als Accidens Gottes (in Gott) betrachten. Nun wurden aber von ihm nur (oder doch vorzugsweise) die materiellen Dinge als bloss accidentell genommen, er musste daher den materiellen Dingen eine grössere Erkennbarkeit zuschreiben, und dies streitet nicht mit seinem idealistischen Ausspruch, nach welchem die Existenz der Körperwelt für das Erkennen derselben nicht einmal nöthig sey. — Hier dagegen zeigt sichs ganz anders; jetzt wird den materiellen Dingen eine Geltung

im Geiste zugeschrieben, die sie früher nicht hatten. Descartes hatte sie gleichsam nur gezwungen gelten lassen, bei ihm hatte der Geist, wenn er sie gelten liess, doch den Trost, er sei für sich selber das Gewisseste, und die Gewissheit der sinnlichen Dinge hänge von der Gewissheit seiner selbst ab. Jetzt aber wird ihnen an und für sich Gewissheit zugeschrieben, ja eine Gewissheit, die sich mit der Selbstgewissheit des Geistes messen kann, wenn sie nicht gar dieselbe übertrifft. Bei Poiret kommt den körperlichen Dingen eine eben so gewisse Existenz zu, wie das sich erkennende Ich sich selber zuschreibt. Bei den Skeptikern, welche, wie es in der Weise des Skepticismus überhaupt liegt, vorzugsweise sich mit der Frage nach der Gewissheit und Festigkeit der Erkenntniss beschäftigen, gestaltet sich dies noch anders. Bayle bestreitet die Selbstgewissheit des Ich, und polemisirt gegen die Axiome der Vernunft mehr, als gegen die Existenz der sinnlichen Dinge. Le Vayer erklärt ausdrücklich, die sinnliche Erkenntniss habe doch noch mehr Sicherheit als die durch Vernunftschlüsse, und dem Huet ist entschieden das Wesen des Verstandes viel unbegreiflicher noch, als das Wesen der Dinge.

4. Was endlich das Wie des Erkennens betrifft, so ist den in Rede stehenden Ansichten, wie gezeigt wurde, dieses gemeinsam, dass das Erkennen nicht sowohl ein Erzeugen ist, als vielmehr ein Empfangen. Allen Mystikern dieser Periode ist das Erkennen nur die Folge einer von Aussen empfangenen Offenbarung. Gegen diese verhält sich der Mensch passiv. Die passiven Vermögen sind es deswegen, nach Poiret, welche die eigentlichen Erkenntnisse geben, die activen geben blosse schattenhafte Vorstellungen. Auf das Zusammensetzen der empfangenen Erkenntnisse soll sich die Activität des Geistes beschränken, der nichts zu erzeugen vermag. Eben so aber wie nach ihrer Lehre der Mensch, um zur wahren Erkenntniss zu kommen, sich passiv verhalten muss gegen den offenbarenden Gott, eben so findet sich bei ihnen, bestimmter oder unbestimmter ausgesprochen, die Ansicht, dass der Geist zur Erkenntniss der sinnlichen Dinge nur komme vermöge der Eindrücke von Aussen. Diese Verschmelzung des Supranaturalismus mit den Anfängen des reinen Empirismus ist nichts Abnormes. Vielmehr liegt eine Consequenz darin, wenn einmal die Bestimmung des Geistes ist, sich nur passiv zu verhalten, dass

er dann sich, mit Poiret zu reden, ganz gleich passiv verhalte gegen das göttliche wie gegen das äusserliche natürliche Licht. (Die Erscheinung, dass auch in unsern Tagen von Seiten eines supranaturalistischen Dogmatismus der reine Empirismus und Sensualismus als diejenige Form der Philosophie angesehn wird, die sich mit dem Christenthum am besten vertrage, ist aus dieser Verwandtschaft beider Standpunkte zu erklären.) Je mehr aber dieses Bestreben entsteht, um so mehr muss auch das Verlangen hervortreten, den Geist der materiellen Welt gegenüber als eine *tabula rasa* anzusehn, bestimmt dazu, von ihr die Charactere zu empfangen, jede erzeugende Thätigkeit aber ihm abzusprechen. Cudworth streitet noch dagegen, dass der Geist nur passiv sei, er spricht ihm noch angeborne Ideen zu. Diese sind zwar nicht von ihm erzeugt, sondern von Gott ihm eingedrückt, allein dies ist doch eine Passivität nur Gott gegenüber, den materiellen Dingen gegenüber verhält sich der Geist auch thätig, eben weil er ewige Wahrheiten in sich trägt. More lässt bereits die äussern Eindrücke nothwendig seyn, damit der Geist überhaupt zu Erkenntnissen komme, aber diese werden doch noch nicht nur von diesen Eindrücken erzeugt, sondern liegen

als Potenz bereits in dem Geiste, in welchem sie nur angeregt werden. Viel weiter geht Poiret: die Ideen sind ihm nichts Ewiges mehr, daher auch Alles, was aus den Ideen abgeleitet wird, bei ihm unsicher wird. So die mathematische Erkenntniss, weil sie über das Sinnliche *a priori* bestimmen will. Wo der Geist nicht aus sich die Erkenntniss producirt, sondern sie von den Dingen empfängt, da erst ist sie sicher und gewiss. Die sinnliche Gewissheit ist nach ihm zweifelsfrei, dagegen die Vernunfterkenntniss es nicht ist. Wo der Geist wahre Erkenntniss hat, hat er sie nur, indem er durch den Gegenstand mit seiner Form „bekleidet“ wird. Daher ist der Geist auch den sinnlichen Dingen gegenüber nur der weiche Stoff, dem sich ihre Form einprägt. Noch entschiedener tritt dies bei den Skeptikern hervor. Im Gegensatz gegen den antiken Skepticismus, welcher, in ächt idealistischem Geiste, mit den Zweifeln an den einzelnen materiellen Dingen begann, hat der moderne Skepticismus immer mit dem Empirismus sich verbunden (wie später bei Hume), oder wenigstens ihm in die Hände gearbeitet. So sehn wir bei den Skeptikern dieser Periode die Neigung dazu, die Eindrücke von Aussen als Hauptquelle der Erkennt-

niss zu fassen. Dem Le Vayer sind sie etwas viel Sichreres als die Axiome der Vernunft, ja Huet sagt schon geradezu, der einzige Weg, auf welchem Ideen in den Geist kommen, seyen die Sinne.

5. In allen diesen Punkten ist bereits der erste Schritt dazu gethan, was (Th. I. Abth. II. p. 102) als die Aufgabe des Realismus erkannt war; aber nur furchtsam hat der philosophirende Geist diesen Schritt gethan, und steht noch weit vom Ziele, daher die mindere Bedeutung dieser Systeme, denn ohne Muth gibt es keine Heroën. Noch hat der Geist es nicht gewagt, das Allgemeine ganz wegzuwerfen und nur den Einzelwesen eine eigentliche Realität zuzuschreiben. Er hat es noch nicht gewagt, gegen sich selber gerichtet, sich von dem, was „blosser Gedanke" ist, abzuwenden, und nur mit dem sich zu beschäftigen, was ihm als ein Reelleres erscheint, dem Materiellen. Zwar misstrauisch gegen sich selbst, hat er es doch noch nicht gewagt, offen seinen Banquerout auszusprechen, indem er sich als leer bekennt, und nur von der Aussenwelt Hülfe für seine Leerheit erwartet. Er hat es noch nicht dazu gebracht, dass er, ganz auf sich verzichtend, zwar das Seyn des Materiellen nicht bezweifelt, wohl aber zweifelhaft wird an sich

selber und seiner Existenz. Das Verdienst nun, diesen nothwendigen Schritt zum Ziel hin (und also vorwärts) gemacht zu haben, gehört dem Engländer John Locke, dem Vater des modernen Empirismus und Materialismus. Zwar kann die Aufgabe, die er sich gestellt hat, unerfreulich erscheinen, und mit mehr Bewunderung sich der Blick auf seinen grösseren Antagonisten wenden, der im Gegensatz gegen ihn, den Geist als die allgenugsame, Alles in sich tragende und aus sich erzeugende Monade erkannte. Aber staunt der Beschauende gleich mit grösserer Erhebung den Pfeiler an, der die Kuppel des Doms trägt, dem Bauverständigen ist das Gewölbe nicht minder bewundernswerth, worauf die Pfeiler sich stützen. Der Empirismus ist in der Entwicklung der Philosophie ein so nothwendiges Moment, als die Monadologie des Leibnitz. Die Darstellung der Philosophie des Locke wird zeigen, wie in ihr ein weiterer Schritt zur Ausbildung der, als nothwendig erkannten, Einseitigkeit gemacht wird, und wie in allen von den Skeptikern und Mystikern angedeuteten Punkten er als der weiter Ausbildende erscheint. Dies Verhältniss allein wird gemeint, wenn gesagt wird, die Skeptiker und Mystiker bildeten den Uebergang

von dem früheren (spinozistischen) Standpunkt zu dem des Locke. Es soll damit gar nicht behauptet werden, dass sie den Spinozismus so zu ihrem Ausgangspunkte hätten, dass von ihnen seine Lehre aufgenommen und mit Bewusstsein weiter ausgebildet sey. Mit einer solchen genetischen Entwickelung haben wir es nicht zu thun, obgleich auch solcher Anknüpfungspunkte mehr Statt finden möchten, als man meint, wie eben sowol die spinozistischen Elemente in den Mystikern, als die Polemik der Skeptiker gegen Spinoza zeigen. Eben so wenig kümmert es uns, ob Locke, und in wie weit er die Skeptiker und Mystiker gekannt und benutzt habe. Genug, dass es nothwendig war, dass dem spinozistischen Standpunkt gegenüber sich eine einseitige, realistische Tendenz ausbilden musste, dass auf diesem Wege der erste Schritt von den Mystikern und Skeptikern gemacht, die erste Tagereise von Locke beendigt wurde.

§. 2.

Leben und Schriften des John Locke [1])

John Locke wurde in Wrington, einem Marktflecken in Sommersetshire im Jahre 1632 geboren, an welchem Tage, ist nicht bekannt. Den ersten Unterricht erhielt er in Westminster und kam darauf ins Christs-Church Collegium nach Oxford. Das Studium der Philosophie wurde ihm hier dadurch verleidet, dass nur die scholastische Philosophie gelehrt ward. Obgleich von Allen für den talentvollsten Schüler anerkannt, hielt er sich dem philosophischen Studium nicht gewachsen und zog sich ganz von ihm zurück. Die Schriften des Cartesius, die ihn durch ihre Klarheit und Bestimmtheit anzogen, führten ihn diesem Studium wieder zu, und er ward im Jahre 1655 Baccalaureus, im Jahre 1658 Magister. Sein Hauptstudium blieb aber, nach wie vor, die Medicin, zu der ihn nicht sowol die Neigung, einmal praktischer Arzt zu werden, als vielmehr theoretisches Interesse, und die Rücksicht auf den eignen kränklichen Körper, gebracht zu haben scheinen. In diesem Fach hat ihn sogar

---

[1]) *Jean le Clerc Eloge historique de feu Mr. Locke* in seiner *Bibliothèque choisie* 6r. Bd., auch in seiner französischen Uebersetzung der *Postumous works of Locke.*

Ferner: seine Lebensbeschreibung in der französischen Uebersetzung seines *Essay* von *Coste.*

Endlich: *Works of John Locke in ten volumes London* 1812. *Vol.* 1. *The life of the author.*

Sydenham [1]) als eine bedeutende Autorität angesehn. Seine Studien wurden auf ein Jahr dadurch unterbrochen, dass er als Secretair den Gesandten am Brandenburgischen Hofe, William Swan, nach Berlin begleitete. Nach seiner Rückkehr ging er wieder nach Oxford, wo er sich namentlich mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigte. Hier machte er auch, durch ärztliche Hülfe, die er erwies, die für sein Leben so wichtige Bekanntschaft mit dem Lord Anthony Ashley, später Grafen von Shaftesbury, in dessen Hause er die freundlichste Aufnahme und den Umgang mit den bedeutendsten Männern Englands genoss. Eine Reise nach Frankreich, die er im Jahre 1688 mit dem Grafen Northumberland machte, unterbrach denselhen nicht lange; nach seiner Rückkehr knüpfte sich das Band mit Lord Ashley noch enger, da Locke mit seinem Rath bei der Wahl einer Schwiegertochter ihm zur Seite stand. Die Wahl fiel glücklich aus, und der älteste Sohn aus dieser Ehe (der berühmte Verfasser der *Characteristics*) wurde später Locke's Schüler. Im Jahre 1670 entwarf Locke auf Zureden mehrerer Freunde, worunter Tyrrel, Dr. Thomas u. A., den ersten Plan zu seinem berühmten *Essay of human understanding*, einige Jahre später erst kam das Werk heraus. Um diese selbe Zeit ward er auch Mitglied der Royal Society. Als im Jahre 1672

---

[1]) *Observationes medicae circa morborum acutorum historiam et curationem.*

sein Beschützer zum Grafen von Shaftesbury und Lord Grosskanzler von England ernannt wurde, erhielt Locke einen ansehnlichen Posten, den er indess nur bis zum Ende des folgenden Jahres inne hatte, indem mit der Ungnade des Grafen auch ihm die Entlassung gegeben wurde. Auf einer Reise nach Frankreich, im Jahre 1675, machte er zuerst die Bekanntschaft mit Herbert, nachmaligem Grafen von Pembroke; die enge Freundschaft, die sich zwischen beiden bildete, erklärt es, warum Locke sein *Essay* dem Grafen widmete. Während dieser Zeit hatte der Graf Shaftesbury sein früheres Ansehn erlangt und berief Locke im Jahre 1679 zu sich. Auch jetzt dauerte seine Anstellung nicht lange; der Graf, abermals in Ungnade gefallen, zog sich nach Holland zurück, wohin Locke ihm folgte. Der Graf starb bald darauf, aber Locke war darum nicht sicher. Er gerieth in Verdacht, mit vielen unzufriednen Engländern gemeinschaftliche Sache gemacht zu haben, und erfuhr mancherlei Unbill und Nachstellungen von England aus; sie zwangen ihn endlich, einen verborgenen Aufenthalt zu wählen, in welchem er im Jahre 1685 seinen Brief über die Toleranz in lateinischer Sprache schrieb, der aber erst im Jahre 1689 nur mit der Andeutung seines Namens [3]) erschien. Im Jahre

---

[3]) Der Titel dieses Werks lautet: *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A.* (d. h. *Theologiae apud Remonstratenses Professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem*) *scripta a P. A. P. O. J. O. A.*

1687 beendigte er sein *Essay*, es erschien davon aber nur erst ein kurzer Abriss in französischer Sprache in einem gelehrten Journal. Nachdem er im Jahre 1688 mit dem Prinzen von Oranien nach England zurückgekehrt war, erschien im Jahre 1689 dieses berühmte Werk [4]) zuerst vollständig, welches, in viele Sprachen übersetzt [5]), und in immer neuen Auflagen erschienen, des Verfassers Namen unsterblich gemacht hat. Neben diesen Untersuchungen waren es solche von mehr praktischer Art, die ihn um dieselbe Zeit beschäftigten. Einige Schriften von politischem und national-ökonomischem Interesse [6]) beweisen seine Vertrautheit mit

---

(d. h. *Pacis amico, persecutionis osore, Joanne Lockio, Anglo*) *Gouda* 1689. 12.

[4]) *An essay concerning human understanding in four books. London* 1690. *fol.* Nachher sehr oft.

[5]) Französisch: *Essay philosophique concernant l'entendement humain où l'on montre, quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière, dont nous y parvenons, traduit de l'anglais par Mr. Coste sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Amst.* 1700. 4. Diese Uebersetzung hat durch die Bemerkungen von Locke selbst Vorzüge vor den ersten Auflagen des Originals.

Lateinisch von *Burridge: de intellectu humano Lond.* 1691. *fol.* und nachher öfter; — von Thiele Leipz. 1731. 8.

Deutsch von H. Engelh. Poleyen Altenb. 1757. 4. — von Tennemann Leipz. 1795—1797. 3. Th. 8.

[6]) *Two treatises on government* und *Some considerations of the consequences of lowering the interest, and raising the value of money, in a letter sent to a member of parliament in the year* 1691. — Beide Werke s. in: *The works of Locke in ten volumes Lond.* 1812. 8*vo. Vol.* 5.

diesen Gegenständen. Ueberhaupt gab es kaum ein Feld des Wissens, sofern es eine Beziehung aufs Leben hat, auf das sich Locke nicht gewagt hätte. Im Jahre 1693 erschien seine Schrift über die Erziehung [7]. Eine andere Schrift [8], welche im Jahre 1695, vielleicht im Auftrage Wilhelms III., um eine Verständigung mit den Dissenters zu versuchen, von ihm verfasst ward, erfuhr von einem Dr. Edwards einen sehr heftigen Angriff. Die Erläuterungen, welche Locke dazu gab, liessen ihn in den Augen aller Unbefangenen als siegreich erscheinen. Als bald darauf Toland in seinem Werke „*Christianity not mysterious*“ sich einiger Beweise aus Locke's *Essay* bediente, und einige Unitarier dasselbe thaten, gab dies dem Dr. Stillingfleet, Bischof von Worcester, Veranlassung, in einer Schrift über die Trinität einige Lehren Locke's als neologisch und gefährlich anzuklagen. Hiedurch entstand ein Schriftwechsel zwischen beiden, welcher Locke Gelegenheit gab, seine Ansicht zu erläutern [9] und siegreich darzustellen. Ein einträgliches Amt, welches er seit dem Jahre 1695 bekleidete, musste er wegen asthmatischer Beschwerden, und weil die Luft von London ihm schädlich war, aufgeben.

---

7) *Some thoughts concerning education.* Ebendas. *Vol.* 9.

8) *The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures.* Ebendas. *Vol.* 7., wo sich auch noch zwei Erläuterungsschriften gegen Dr. Edward finden.

9) Alle diese Schriften enthält die angegebene Ausgabe von Locke's Werken im 4ten Bande.

Die letzten Jahre brachte er meistens in Oates in der Grafschaft Essex, im Hause des Sir Masham (des Schwiegersohnes von Cudworth) zu, wo er am 28. October 1704, zwei und siebenzig Jahre alt, starb.

Ein edler und offner Charakter tritt uns in Locke entgegen, Rechtlichkeit und Wahrheitsliebe machen die Grundzüge desselben aus, und die Verhältnisse, in welchen sich sein Leben bewegte, dienten dazu, ihn trefflich auszubilden. Im Umgange mit den ausgezeichnetsten Geistern, den edelsten Männern seiner Zeit, bildete sich bei ihm jenes feine Gefühl aus, dem jede Rohheit nicht nur als ein Mangel an Form, sondern als ein Fehler des Characters erschien. Wahr gegen Andere, wie gegen sich selbst — ein schönes Denkmal wahrer und edler Bescheidenheit ist die Grabschrift, die er selbst sich gesetzt hat — ist er in der Wissenschaft, wie er im Leben war, ein Feind aller Schulpedanterei, noch mehr aber alles Unbestimmten, und dessen, was die wahre Meinung verhüllt. Klarheit und Präcision, eine Offenheit, die nicht hinter dem Berge hält, oder innere Leerheit durch hohle Phrasen verbirgt, — er polemisirt viel gegen den Gebrauch tiefklingender und Nichts bedeutender Worte — ist das Characteristische seiner Schriften. Erscheint er in diesem Bestreben mehr scharfsinnig als tief, so ist dabei zu bedenken, welches die Aufgabe war, die ihm gestellt war, bei ihr kam es auf den Scharfsinn am meisten an; man muss dann

ferner die Nationalität des Denkers nicht ignoriren. Vieles erscheint uns jetzt breit und zu ausführlich, was es damals nicht war, was es bloss ist, weil wir die Resultate seiner Philosophie in der gewöhnlichen Bildung uns angeeignet haben. Locke hat nicht nur für seine Nation, sondern für die Welt, eine neue Anschauungsweise geltend gemacht, jene hat ein Recht, in dem, was er geleistet, ein würdiges Denkmal des brittischen Geistes zu ehren. Im Wesentlichen wurzelt die englische Philosophie noch jetzt in dem, was Locke zuerst ausgesprochen hat. — Seine Werke sind oft erschienen, zuerst im Jahre 1714 in fol., nachher sehr oft. Ein vollständiges Register alles dessen, was von ihm gedruckt ist, ist in der von uns citirten Ausgabe enthalten.

§. 3.

Philosophie des John Locke [1]).

Das Ziel, welches sich Locke in seinem berühmten Werke vorgesetzt hatte, erinnert unwillkührlich an die Aufgabe, die ein Jahrhundert später Kant sich stellte, ja fast mit denselben Worten, wie später Kant, stellt uns Locke den Zweck und die Nothwendigkeit seines Unternehmens dar:

---

[1]) Vgl. besonders Tennemanns Abhandlung im dritten Theil seiner Uebersetzung. Ausserdem sind viele Kritiken dieses Standpunkts erschienen.

Die Veranlassung dazu habe ihm, sagt er, eine Unterredung mit mehreren Freunden über einen ganz andern Gegenstand gegeben, in welcher es, weil man immer mehr sich in unauflösbare Zweifel verwickelt fand, ihm klar wurde, dass, ehe man sich in solche Untersuchungen einlasse, nothwendig erst unsere eignen Fähigkeiten untersucht sein müssten, um zu sehen, welche Gegenstände unser Verstand ohne Anmassung seiner Untersuchung unterwerfen dürfe, so wie, welchen er nicht gewachsen sei. Aus den Gedanken, welche bei jener Gelegenheit aufgeschrieben wurden, sei nachher dieses Werk erwachsen. Es liegt ihm der Gedanke zu Grunde, dass der erste Schritt zu jeder gründlichen Untersuchung damit gemacht werden müsse, dass man erst einen Ueberblick über das eigne Erkenntnissvermögen gewinnt, seine Fähigkeiten prüft, und zusieht, welche Gegenstände in das Bereich seiner Macht fallen. Gelingt eine solche Untersuchung, so dass daraus erhellt, wie weit das Gebiet unseres Verstandes reicht, welche Dinge, und in wie weit sie ihm zugänglich sind, welche nicht, — so wird dies unser Nachdenken dazu bringen, dort stille zu stehn, wo es an der Grenze unseres Erkenntnissvermögens anlangte, und ruhig auf die Erkenntniss der Dinge zu verzichten, die darüber hinaus liegen. Begibt man sich aber, nicht durch eine solche Untersuchung gewarnt, in die Tiefen, wo der Verstand keinen festen Fuss fassen kann, so ists kein Wunder, wenn immer neue Fragen und Streitigkeiten

entstehn, welche, weil sie zu keinem Schluss kommen können, nur die Zweifel mehren, und endlich einen völligen Skepticismus zur Folge haben. Um nun aber einen solchen Ueberblick zu gewinnen, gibt es nur einen Weg, dass man nämlich das Erkennen selbst zu seinem Objecte macht, nicht sowol um eine metaphysische oder gleichsam physiologische Erkenntniss von dem Wesen des Geistes und seiner Natur zu erlangen, sondern nur, um die verschiedenen Weisen zu erkennen, in welchen der Verstand thätig ist, wenn er sich mit Objecten beschäftigt. 1)

So sehr auch die Sätze noch völlig dieselbe Aufgabe zu enthalten scheinen, welche später Kant zu lösen sich vorgesetzt hat, so tritt doch der grosse Unterschied zwischen Locke und Kant sehr bald hervor, ein Unterschied, welcher uns nicht befremden kann, da bei beiden Denkern das Resultat ihrer Untersuchung eigentlich vor der Untersuchung fertig war. Wie nämlich die Kritik der reinen Vernunft es gleich anfänglich als gewiss voraussetzt, dass es zweierlei Erkenntnisse gebe, die aus der Erfahrung stammen, und die nicht aus ihr stammen, eben so ist dem Locke die Gewissheit, dass alle Erkenntniss aus der Erfahrung entspringt, das, wovon er ausgeht. Daher ist sogleich die Verfahrungsweise bei beiden Philosophen verschieden. Jenes reflectirende Verfahren, welches Locke als das geeignete zu seiner Untersuchung angibt, ist wesentlich von dem unterschieden, was Kant

eine transscendentale Erkenntniss nennt. Eine transscendentale Erkenntniss ist nach Kant *) diejenige, welche sich beschäftigt nicht mit Gegenständen, „sondern mit unserer Erkenntnissart, sofern diese *a priori* möglich sein soll.“ Locke dagegen schliesst gleich anfänglich (stillschweigend) alles *a priori* Erkennen aus, daher ist seine Untersuchung keine transscendentale, sie ist rein empirischer Art. Seine Untersuchung will nur eine descriptive Darstellung dessen sein, was ihm die blosse Beobachtung des Verstandes gezeigt hat, so will er als seine einzige Aufgabe dies anerkennen, möglichst treu der Natur des Verstandes zu folgen, und sein Thun beim Denken zu beschreiben. Er ist also bei dieser Untersuchung reiner Empiriker, weil er voraussetzt, dass nur der Empiriker wirklich erkenne. Da nun aber zu einer solchen Beobachtung kein andrer Verstand gegeben ist, als nur der eigne, so ist jene Beobachtung Selbstbeobachtung; die Beschreibung wird daher zunächst freilich nur zeigen können, wie der eigne Verstand denkt, es wird aber dabei vorausgesetzt, dass auch der Verstand Andrer kein andres Verfahren beobachte. Das, was im Acte des Denkens das Object des Verstandes ist, bezeichnet Locke mit dem Worte Idee, so dass darunter alles das mit befasst ist, was man sonst wohl Vorstellung, Begriff, Bild u. s. w. zu nennen pflegt, und nichts anderes dar-

---

*) *Kant Kr. d. r. Vn.* 5te Aufl. Einl. p. 25.

unter zu verstehen ist, als was im Acte des Denkens das unmittelbare Object unseres Verstandes ist. Das Wort Begriff braucht er bloss für eine bestimmte Art von Ideen. Im Gebrauch des Wortes Idee trifft Locke also darin mit Malebranche zusammen, dass Beiden das eigentliche Object des Denkens nicht das Ding ist, sondern die Idee davon, nur dass bei Locke von einer ewigen (Prä-)Existenz der Ideen nicht die Rede seyn kann. Eben weil Ideen zu haben das Resultat der Thätigkeit des Verstandes ist, kann die ganze Untersuchung, welche es mit der Beobachtung der Functionen des Verstandes zu thun hat, mit eben dem Rechte eine Untersuchung über die Ideen genannt werden, da Denken = Ideen haben. Demgemäss wird nun als der Gang der ganzen Untersuchung dieser bezeichnet: Zuerst soll untersucht werden, welches der Ursprung der Ideen ist, welche der Mensch in sich findet, und wie er zu ihnen kommt. Fürs Zweite soll gezeigt werden, was denn der Verstand an diesen Ideen eigentlich hat, und wie weit das Bereich derselben, so wie ihre Evidenz geht (Inhalt und Umfang der Ideen). Endlich sollen sich daran Untersuchungen über die Natur und die Gründe des Fürwahrhaltens, so wie über die verschiedenen Grade desselben schliessen. Der erste Punkt wird nun im ersten Buche negativ, positiv im Anfange des zweiten erörtert; den zweiten behandelt das ganze übrige zweite Buch; er wird besonders ausführlich von

Locke behandelt; der dritte Punkt findet seine Erörterung besonders im vierten Buche; das dritte Buch endlich enthält eine eingeschobene Untersuchung über die Bedeutung der Sprache für das Denken, so wie Warnungen gegen den Missbrauch der Worte, da ein grosser Theil der Missverständnisse und Irrungen nach Locke nur darin seinen Grund hat, dass Worte mit wenig oder gar keinem Sinn als Zeichen besonders tiefer Speculation gelten, während sie eigentlich nur eine leere Stelle in unserer Erkenntniss anzeigen. 2)

Dem angegebenen Plane gemäss beschäftigt sich nun die Untersuchung zuerst mit dem Ursprunge der Ideen, und zwar hat sie zunächst einen nur negativen Character, indem sie zu zeigen sucht, dass die Meinung, als gebe es angeborne Erkenntnisse und Ideen, irrig sey. Dieses durchzuführen ist die Aufgabe des ersten Buches.

Es ist nämlich bei Vielen eine ganz feststehende Meinung, dass es im Verstande gewisse, Allen gemeinsame, Principien gebe, *κοιναὶ ἔννοιαι*, welche unsere Seele gleich mit ihrem Entstehen empfange und mit auf die Welt bringe. Zwar müsste eigentlich jeder Unbefangene jene Meinung für grundlos halten, sobald man zeigte, dass der Mensch, auch ohne dass sie ihm angeboren sind, durch seinen blossen Vernunftgebrauch zum Besitz jener Erkenntnisse eben so kommen kann, wie der, welcher ein sehendes Auge hat, zur Idee von Farbe kommt, ohne dass sie ihm angeboren ist, — allein weil

von einer Meinung, die einer älteren entgegentritt, verlangt zu werden pflegt, dass sie die letztere erst widerlege, so werden zuerst die Gründe anzuführen sein, welche es unwahrscheinlich machen, dass jene Principien angeboren sind. Gewöhnlich beruft man sich, um ihr Angeborenseyn zu beweisen, darauf, dass sie eine allgemeine Geltung ohne Ausnahme bei Allen haben. Dieser Beweis hat das Ueble, dass, wenn auch jenes Factum richtig wäre, er doch nichts bewiese, sobald man die allgemeine Uebereinstimmung auch anders erklären könnte. Was aber noch schlimmer ist, ist dies, dass man die Richtigkeit jenes Factums in Abrede stellen muss, da es in der That gar keine Grundsätze gibt, welche allgemein zugestanden werden. Fangen wir nämlich bei theoretischen Sätzen an, so werden die Grundsätze: „Was ist, ist," und „Es ist unmöglich, dass ein und dasselbe Ding sey und nicht sey," gewiss am meisten Anspruch darauf machen können, zu jenen *κοιναῖς ἐννοίαις* zu gehören, aber es ist nicht der Fall, dass sie wirklich allgemein zugestanden sind. Kinder und Idioten haben keine Vorstellung von diesen Principien, auch die Ungebildeten wissen von diesen abstracten Sätzen Nichts, diesen allen sind also jene Sätze auch nicht eingeprägt. Denn behaupten: sie seyen wohl dem Verstande eingeprägt, er wisse es aber nur nicht, ist einen offenbaren Widerspruch behaupten, da doch unter: „im Verstande seyn," nichts Anderes verstanden werden kann, als: „Gewusst werden."

Was man nicht weiss, ist deswegen auch nicht in der Seele. 3)

Um diesem Einwande zu begegnen, sagt man: alle Menschen stimmten diesen Sätzen bei, wenn sie ihre Vernunft richtig anwendeten, und dies sey genug, um zu beweisen, dass sie angeboren seyen. Dies kann nun Zweierlei heissen: Entweder, dass, wenn die Menschen ihre Vernunft anwenden, sie dadurch in Stand gesetzt würden, diese Wahrheiten zu entdecken, und ihnen ihre Zustimmung zu geben, oder es heisst: sobald die Menschen ihre Vernunft gebrauchen, so kommen ihnen auch sogleich jene Principien zum Bewusstsein. In welchem Sinne man aber auch jene Antwort nehme, immer verfehlt sie ihr Ziel. Denn wenn man damit das Erstere meint, dass nämlich der Vernunftgebrauch jene Principien entdecken lässt, so spricht dies gerade dagegen, dass sie angeboren sind. Wären sie dieses, so dürften sie nicht erst durch Vernunftschlüsse entdeckt werden, da nur solches erschlossen wird, was bisher nicht gewusst ward. Darum hiesse angeborne Erkenntnisse entdecken lassen, offenbar sagen, dass ein Mensch wisse und nicht wisse zugleich. Auch das rettet nicht von diesem Widerspruch, wenn man sagt, der Verstand habe diese Erkenntnisse nur *implicite*, nicht *explicite*, denn wenn dies einen bestimmten Sinn haben soll, so kommt es auf dasselbe hinaus, nämlich dass der Verstand jene Sätze erkennen kann, dann aber müsste man am Ende

alle mathematischen Erkenntnisse angeboren nennen. Meint man aber mit jener Antwort das Zweite, dass nämlich zugleich mit dem ersten Vernunftgebrauch dass Bewusstseyn jener Principien gesetzt sey, so ist die Behauptung falsch, und die Folgerungen daraus übereilt. Die Behauptung ist falsch, weil diese Maximen viel später zum Bewusstseyn kommen, als viele andere Erkenntnisse, und Kinder z. B. viele Beweise ihres Vernunftgebrauches geben, ehe sie wissen, dass ein Ding unmöglich seyn und nicht seyn könne. Es ist nur richtig, dass ohne Räsonnement Niemand zum Bewusstseyn jener Grundsätze kommt, dass aber mit dem ersten Räsonnement auch jene Sätze gewusst werden, ist falsch. Vielmehr sind die ersten Erkenntnisse überhaupt keine allgemeinen Sätze, sondern betreffen die einzelnen Eindrücke. Lange ehe das Kind jenen Satz erkennt, weiss es, dass süss nicht bitter ist. Wer sich recht besinnt, wird schwerlich behaupten wollen, dass die particularen Sätze, wie „süss ist nicht bitter," aus den allgemeinen abgeleitet seyen. Wären die allgemeinen Sätze angeboren, so müssten sie aber dem Kinde auch zuerst zum Bewusstseyn kommen, denn es wäre nicht zu begreifen, wie das, was die Natur in ihre Seele geprägt hat, nicht früher zum Bewusstseyn kommen muss als das, was sie nicht in die Seele geschrieben hat. Dies behaupten hiesse sagen, dass die Natur ihr Ziel verfehlt, oder dass sie wenigstens sehr schlecht geschrieben hat. Wäre es aber auch wahr,

dass sogleich mit dem ersten Vernunftgebrauch jene Wahrheiten zum Bewusstseyn kommen und allgemein anerkannt werden, so würde auch dann die Folgerung, dass sie angeboren sind, übereilt seyn. Die Zustimmung nämlich zu gewissen Wahrheiten hängt weder von ihrem Angeborenseyn ab, noch auch vom Räsonnement, sondern, wie sich später zeigen wird, von einer ganz anderen Function des Geistes. Wie kann daher das Angeborenseyn einer Erkenntniss daraus gefolgert werden, dass sie zu derselben Zeit Zustimmung erfährt, wo eine Function des Geistes, die Nichts mit der Zustimmung zu thun hat, zu wirken beginnt? Endlich aber, wenn man auch alles dieses ganz bei Seite liesse, so kann die allgemeine Zustimmung, welche diese Sätze erfahren, deswegen Nichts für ihr Angeborenseyn beweisen, weil sonst nicht nur alle mathematischen, sondern alle Wahrheiten überhaupt angeboren wären. Jene angeführten Sätze haben nicht mehr Anspruch darauf, für angeborne zu gelten, als alle übrigen; haben wir aber von ihnen gefunden, dass sie nicht angeboren sind, so werden es andere theoretische Sätze eben so wenig seyn. 4)

Ist nun von den theoretischen Grundsätzen nachgewiesen, dass sie nicht angeboren sind, so lässt sich dies von den praktischen und moralischen noch leichter darthun. Sie können es deswegen nicht sein, weil jeder praktische Grundsatz einen Beweis verlangt, woraus offenbar folgt, dass er nicht durch sich selbst evident ist, sondern

auf Vernunftschlüssen beruht. Ferner: Würde es praktische Grundsätze geben, die wirklich angeboren sind, so müssten diese allgemeine Geltung haben. Nicht als wenn die allgemeine Gültigkeit eines solchen Grundsatzes sein Angeborenseyn bewiese, denn da nach Gottes Ordnung die Tugend glücklich macht, sie auch im geselligen Verkehre Nutzen gewährt, so könnte es sehr gut seyn, dass Alle, weil es ihren Nutzen fördert, die Tugend preisen und anempfehlen. Also, wenn es auch allgemein anerkannte moralische Grundsätze gäbe, so würde dies Nichts beweisen; es gibt aber auch keine. Der angeborne Trieb nach Wohlseyn, so wie die angeborne Abneigung gegen Schmerz kann nicht angeführt werden, denn dies sind Willensneigungen, aber nicht Grundsätze, nicht Wahrheiten. Selbst der höchste von diesen: „Thue wie du willst dass dir geschehe," wird nicht befolgt, und wenn das Nichtbefolgen auch nicht beweisst, dass die Regel nicht gekannt wird, so ist doch, wenn ganze Nationen es öffentlich bekennen, dass irgend eine moralische Regel nicht befolgt werden müsse, dies ein offenbarer Beweis, dass diese Regel keine angeborne Wahrheit seyn kann. Nun lehrt aber wirklich das Beispiel der verschiednen Völker, dass es keine moralische Regel gibt, welche bei allen Völkern Geltung hat. Am leichtesten machen sich's freilich die, welche sagen, dass dort die angebornen moralischen Grundsätze durch Erziehung, Gewohnheit u. s. w. verdunkelt, oder

gar verschwunden seyen — dies heisst eigentlich seine particulare Ueberzeugung zur allgemeinen Norm machen — aber wenn diese angebornen Grundsätze entstellt und verdunkelt werden können, so würden wir sie bei Kindern und Ungebildeten in ihrer grössten Reinheit finden, können sie aber nicht entstellt oder erstickt werden, so müssten sie bei Allen gelten. Wofür man sich entscheiden möge, immer wird man mit der Erfahrung in Widerspruch treten, so dass Nichts übrig bleibt, als auch hinsichtlich der praktischen Grundsätze zuzugestehn, dass es keine angebornen gibt. 5)

Dass es aber weder theoretische noch praktische Grundsätze, die angeboren sind, geben kann, erhellt leicht, wenn man, die als solche angegeben werden, näher betrachtet. Jeder dieser Sätze besteht nämlich als Satz aus mehreren Ideen, sind diese nicht angeboren, so können es auch die Sätze nicht seyn, die aus ihnen gebildet werden. Wie wenige Ideen aber bringt ein Kind auf die Welt? Will man, wie man doch muss, wenn man den Satz des Widerspruchs für eine angeborne Erkenntniss ansieht, behaupten, dass das Kind die Begriffe Unmöglich und Selbigkeit schon habe, — Begriffe, die so weit von den Gedanken des Kindes entfernt sind, dass sie (der letztere z. B.) vielen Erwachsenen noch fehlen? Ist es bei einer Idee wichtig, zu wissen ob sie angeboren ist oder nicht, so ist dies der Fall bei der Gottes-Idee, da von ihr alle moralischen Grundsätze abhängen, indem der Begriff

eines Gesetzes einen Gesetzgeber voraussetzt. Hätten nun auch wirklich alle Menschen diese Idee — (die Atheisten nicht nur, sondern eigentlich auch alle, die eine Mehrheit von Göttern lehren, zeigen, dass dem nicht so ist) — so würde daraus nicht folgen, dass sie angeboren ist, denn es konnte wohl ein vernünftiges Geschöpf, wie der Mensch ist, indem es die Weisheit Gottes in Allem anschaute, zu dieser Idee durch Vernunftschlüsse kommen. Man pflegt nun wohl, wenn man auf die Atheisten hinweist, zu sagen: alle weisen Männer hätten diese Idee. Würde daraus folgen, dass sie angeboren ist, so müsste man dies auch von der Tugend sagen. — Ein andres Räsonnement ist dieses: es lasse sich von Gott wohl erwarten, dass er hinsichtlich einer so wichtigen Wahrheit den Menschen nicht werde im Dunkeln gelassen haben. Allein dieses Argument beweist zu viel, da mit demselben Grunde man auch sagen könnte, es lasse sich von Gott erwarten, dass er hinsichtlich aller Wahrheit den Menschen nicht im Dunkeln lassen werde. Uebrigens hat Gott seine Güte durchaus nicht verleugnet, wenn er dem Menschen zwar keine angebornen Ideen, wohl aber die Fähigkeit gegeben hat, durch Anwendung seiner Vernunft alles das zu finden, was ihm Noth thut. Auch hier sucht man endlich vergeblich eine Ausflucht, wie oben bei den Grundsätzen, wenn man sagt, die ewigen Ideen seyen wohl in dem Verstande, aber unbewusst. Eine Idee, die wirklich im Verstande ist, muss

entweder wirklich wahrgenommen werden, oder ist wenigstens im Gedächtniss, so dass sie wieder zur Wahrnehmung gebracht und als eine bereits dagewesene erkannt werden kann. Es sind deswegen Ideen uns eben so wenig angeboren, wie Künste und Wissenschaften; dass man solche annimmt, ist nur daraus zu erklären, dass einige allgemeine Sätze, sobald man sie hört und versteht, nicht mehr bezweifelt werden. Diese fühlte man sich versucht für angeboren zu halten, und war dies einmal geschehen, so half die alte und falsche Maxime, dass Principien nicht weiter untersucht werden müssten, dies Vorurtheil bestärken. 6)

§. 4.

Fortsetzung.

Ursprung der Ideen. Die einfachen Ideen als erstes Material aller Erkenntniss.

Die Untersuchung im ersten Buche hatte nur das negative Resultat gegeben, dass es weder Grundsätze noch Ideen gebe, die angeboren sind. Locke geht nun dazu über, nachzuweisen, wie die Ideen entstehn, und dieser positive Theil seiner Untersuchung bildet den Anfang des **zweiten Buches** in seinem Werke. Da durch das erste widerlegt war, dass in dem Verstande sich Etwas ursprünglich finde, so geht er davon aus, ihn ursprünglich gleich einem weissen Papier, worauf Nichts geschrieben ist, zu setzen, und fragt dann, indem

nun Beobachtung und Erfahrung ihm die Antwort geben sollen: wie kommt der Verstand zu Ideen? Wie diese Frage beantwortet werden wird, liegt auf der Hand: dass Locke, um Antwort zu erhalten, sich nur an die Erfahrung wendet, zeigt, dass er nur in ihr die Lehrmeisterin des Geistes voraussetzte. Dieser seiner Voraussetzung gemäss gibt er sich daher die Antwort: Alle Ideen kommen dem Verstande aus der Erfahrung, auf welcher alle Erkenntniss beruht, und von der, als ihrem Principe, sie abhängt. Die Erfahrung selbst ist aber eine doppelte, entweder entsteht sie durch die Wahrnehmung äusserer Gegenstände, und die Ideen, die sie dem Verstande gibt, hängen dann von den Sinnen ab, da nennen wir sie Empfindung (*sensation*), oder sie ist die Wahrnehmung der Thätigkeiten unsres eignen Verstandes, die als Wahrnehmung mit der Empfindung und also dem Sinne Verwandtschaft hat, und deswegen füglich innerer Sinn genannt werden könnte. Indess erscheint der Ausdruck Reflexion (*reflection*) passender. Bei dieser muss sogleich bemerkt werden, dass, wenn gesagt wurde, sie nehme die Thätigkeiten des Verstandes wahr, dies Wort hier in einem so weiten Sinne genommen ist, dass darunter alle Zustände des Verstandes gemeint werden. Empfindung und Reflexion geben dem Verstande alle seine Ideen, die äusseren Objecte geben die Ideen der sinnlichen Qualitäten, das innere Object (der Verstand) bietet die Ideen

von den eignen Thätigkeiten dar. Weil die letzteren nicht ohne eine stetige Aufmerksamkeit entstehen, so ist es zu erklären, warum der Mensch (das Kind z. B.) zu den aus der Empfindung stammenden Ideen früher kommt, als zu den Ideen der Reflexion. 7)

Die Frage, wann die ersten Ideen in den Menschen kommen, oder wann der Mensch anfängt zu denken, ist mit der gleich, wann er wahrzunehmen beginnt, denn Ideen haben = wahrnehmen. Dies streitet freilich gegen die Ansicht derer, welche behaupten, dass die Seele immer denke, weil Denken für die Seele dasselbe sey, was Ausdehnung für den Körper; nach dieser Meinung müsste der Ursprung der Ideen mit dem Ursprung der Seele zusammenfallen. Jene Ansicht ist aber falsch. Das Denken ist für die Seele, was für den Körper nicht die Ausdehnung, sondern die Bewegung, d. h. es macht nicht ihr Wesen aus, sondern nur eine Thätigkeit derselben. Die richtige Antwort wird daher immer bleiben, dass der Mensch Ideen hat, sobald er empfindet, d. h. sobald vermittelst eines Eindrucks auf ihn Wahrnehmung im Verstande entsteht. Diese Eindrücke kommen von den äussern Gegenständen, welche vermittelst einer körperlichen Affection sich in dem Verstande gleichsam spiegeln und ihr Bild hervorbringen; eben so aber spiegeln sich auch die eignen Zustände des Verstandes in ihm, und bringen ihre Bilder, d. h. die Ideen der Reflexion hervor. Bei der Entstehung beider Arten

von Bildern (Ideen) verhält sich der Verstand ganz passiv, er bringt sie nicht hervor, sondern sie werden in ihm hervorgebracht, er kann sich ihrer so wenig erwehren, wie der Spiegel der Bilder, die er widergibt. Die Ideen nun, welche dem Verstande so kommen, welche ohne seine Thätigkeit entstehen und ihm gleichsam aufgedrungen werden, nennt Locke einfache Ideen. Sie bilden das Material aller unserer Erkenntnisse; wie in der sichtbaren Welt der Mensch nicht neue Materie schaffen, sondern nur die vorgefundene umformen kann, so kann der Verstand auch wohl aus den einfachen Ideen neue zusammensetzen, aber keine neuen einfachen sich hervorbringen. 8)

Die Fähigkeit eines Gegenstandes, eine Idee in unserm Verstande hervorzubringen, nennt Locke eine Qualität oder Eigenschaft des Gegenstandes. Sind diese der Art, dass sie gar nicht vom Gegenstande getrennt werden können (wie z. B. die Ausdehnung eine solche Eigenschaft des Körpers ist), so nennt er sie ursprüngliche, oder primäre Qualitäten. Die Ideen, welche von den primären Qualitäten der Dinge in uns gewirkt werden, sind wirkliche Bilder von Beschaffenheiten der Körper, und haben Aehnlichkeiten mit ihnen. Hervorgebracht werden diese Ideen in uns dadurch, dass gewisse Bewegungen von den Dingen ausgehn und sich unsern Nerven mittheilen, durch welche sie zu dem Gehirn fortgepflanzt werden. — Ausser diesen primären Qualitäten kommt dann aber den

Dingen das Vermögen zu, in uns, ohne dass wir bemerken, dass es durch ihre primären Eigenschaften geschieht, einfache Ideen zu wirken, welche nicht sowol eine Beschaffenheit des Dinges, als vielmehr nur eine Empfindung in uns bezeichnen. So ist z. B. die Röthe eines Körpers eigentlich eine gewisse Configuration seiner Theile, sie wirkt aber in uns nicht die Empfindung einer gewissen Textur, sondern einer Farbe. Diese Fähigkeit nennt Locke secundäre Qualitäten der Dinge; sie werden oft *sensible qualities* genannt. Die Ideen, welche von den secundären Qualitäten der Dinge in uns hervorgebracht werden, sind natürlicher Weise nicht Bilder wirklicher Beschaffenheiten, und die Idee von Roth oder Blau hat keine Aehnlichkeit mit dieser oder jener Configuration der Theile eines Körpers oder einer bestimmten Bewegung derselben. Endlich unterscheidet man von beiden die Fähigkeit eines Körpers, durch eine besondere Weise seiner primären Qualitäten in anderen Körpern solche Veränderungen hervorzubringen, welche in uns eine Idee bewirken. Diese Fähigkeit nennt man in der Regel nicht Qualität, sondern Vermögen, und sagt daher, die Sonne habe das Vermögen, Wachs zu schmelzen. Eigentlich findet zwischen den secundären Qualitäten und diesen kein Unterschied Statt, denn die Empfindung des Lichtes und der Wärme in mir sind eben so wenig, als die veränderte Gestalt des Wachses, eine Beschaffenheit der Sonne; beide sind nur Wirkun-

gen derselben. Nur sind wir, weil wir die Bewegung oder Configuration nicht wahrnehmen, wodurch der Körper in uns die Idee von Gelb oder Blau hervorbringt, nicht im Stande, beide als von einander Verschiedenes zu fassen, und daher geneigt, unsere Idee für das Bild einer wirklichen Beschaffenheit des Gegenstandes zu halten. Dagegen wenn wir die Sonne sehen, und, wie das Wachs die Farbe und Gestalt ändert, so sind uns hier zwei Gegenstände gegeben, die wir mit einander vergleichen können. Thun wir dies, so finden wir in der Sonne durchaus nicht, was wir am Wachs wahrnehmen, ein Wechseln der Farbe, oder der Consistenz, wohl aber etwas Andres, nämlich Licht. Es fällt uns deswegen hier nicht ein, eine Mittheilung von Eigenschaften zu finden, sondern wir sehn darin nur eine Wirkung. Eigentlich aber verhält sichs bei den secundären Qualitäten nicht anders, und will man deswegen das zweite und dritte von einander unterscheiden, so kann man dort von unmittelbar wahrnehmbaren, hier von mittelbar wahrnehmbaren Qualitäten sprechen. 9)

Nachdem so der Begriff der einfachen Ideen aufgestellt ist, ist überzugehn zu der Aufstellung derjenigen Ideen, welche Locke als die einfachsten bezeichnet. Zwar macht diese Darstellung bei ihm nicht den Anspruch, vollkommen erschöpfend zu seyn, indess gibt er doch zu verstehn, dass er sie für ziemlich vollständig halte, und sagt, es sey, dass alle übrigen Ideen auf so wenige als auf ihre

Elemente zurückgeführt würden, eben so wenig zu verwundern, als dass sämmtliche Worte nur Combinationen von vier und zwanzig Buchstaben seyen. Nach den beiden oben angegebenen Wegen, auf welchen dem Verstande die Ideen kommen, wird es einmal solche geben, die nur aus der Empfindung stammen, ferner solche, die ihren Ursprung nur in der Reflexion haben, endlich solche, welche durch das Zusammenwirken beider entstehn. Da aber die Empfindung sich in mehrere specifisch verschiedene trennt (die Sinne), so werden die ersteren wieder unter verschiedene Rubriken gestellt, und es ergeben sich dem Locke viererlei einfache Ideen, nämlich erstlich solche, welche dem Verstande kommen durch einen einzigen Sinn, zweitens, die ihm durch mehrere Sinne zugeführt werden, drittens die er durch die Reflexion erhält, viertens womit ihn die Empfindung versieht, wie sie mit Reflexion verbunden ist. 10)

α) Zuerst diejenigen einfachen Ideen betreffend, die ihren Ursprung in einem Sinn allein haben, so gehören hierher die Ideen der Farben, der Töne, der verschiednen Gerüche und des verschiednen Geschmacks, denen wir nur zugänglich sind durch gewisse, für diese bestimmten Empfindungen ausschliesslich empfängliche Organe. Diese Ideen lehren uns alle nur die secundären Eigenschaften der Körper kennen. Bei weitem wichtiger aber als sie ist eine Idee, welche uns gleichfalls nur durch einen Sinn, den Tastsinn nämlich, kommt, und

welche das Bild einer primären Qualität im Körper ist, und dies ist die Idee der Solidität oder der Undurchdringlichkeit, d. h. derjenigen primären Qualität eines Körpers, wodurch er die Annäherung eines andern verhindert. Diese Idee ist von der eines Körpers nicht zu trennen, und kann andrerseits als die Eigenschaft nur eines Materiellen gedacht werden. Was sie eigentlich ist, kann nicht gesagt, sondern nur empfunden werden, weil, wie sich später zeigen wird, die einfachen Ideen überhaupt nicht definirt werden können. Nun sucht Locke auf negative Weise diesen Begriff deutlicher zu machen, indem er ihn vergleicht mit einer andern Eigenschaft des Körpers: die Solidität macht das eigentliche Wesen des Körpers aus, und nicht, wie Einige meinen, die Ausdehnung. Diese, oder die Räumlichkeit, ist etwas ganz Anderes, obgleich dem Körper Solidität nur zukommt, indem er einen Raum einnimmt. Daraus aber, dass die Solidität nicht bestehn kann ohne räumliche Ausdehnung, folgt gar nicht, dass beide dasselbe sind. Solidität ist, wie wir gesehn haben, nicht denkbar ohne Körper, aber ein Raum ohne Körper ist sehr wohl denkbar. Ja selbst die, welche bezweifeln, dass es einen leeren Raum gebe, zeigen schon, indem sie nach der Realität eines leeren Raumes fragen, dass sie Raum und Körper für ein Verschiednes halten, da sonst ihre Frage eigentlich hiesse, ob es einen Raum ohne Raum, oder Körperlichkeit ohne Körper gebe? —

b) Aus mehreren Sinnen zugleich stammen uns die Ideen Ausdehnung oder Raum, Bewegung, deren wir uns vermittelst des Tast- und Gesichtsinnes zugleich bewusst werden. Neben der Idee der Solidität ist die Idee der Bewegung für die Erkenntniss der materiellen Dinge die wichtigste. Jene hat jedoch vor dieser den Vorrang, indem nur vermittelst ihrer Solidität die Körper sich ihre Bewegung mittheilen können; Solidität aber und die Fähigkeit, bewegt zu werden, betrachtet Locke fortwährend als die hauptsächlichsten Eigenschaften der Körper.

c) Indem der Geist auf seine eignen Zustände und Thätigkeiten reflectirt, gewahrt er dieselben, und es entstehen ihm die Bilder seiner eignen Zustände, dies sind die einfachen Ideen, die aus der Reflexion stammen. Die beiden Ideen, welche uns durch diese Reflexion kommen, sind die Idee des Vorstellens oder Denkens und des Wollens, das, wovon diese Ideen die Bilder sind, ist das, was Vermögen oder Fähigkeit genannt wird, und so kommen wir denn zu den Ideen des Denk- oder Vorstellungsvermögens oder Verstandes, und des Willensvermögens oder Willens.

d) Gehn wir endlich zu denjenigen einfachen Ideen über, welche ihren Ursprung in der Empfindung und Reflexion haben, so sind dies die Ideen von Lust und Unlust, so wie noch viele andere Begriffe, z. B. Kraft, Einheit u. s. w. Hierher gehören denn auch alle diejenigen Fälle,

wo wir meinen, mit blossen Empfindungen zu thun zu haben, in der That aber sich bereits die Reflexion mit hineingemischt hat.

Dies wären nun die wesentlichsten einfachen Ideen, eine genauere Betrachtung derselben zeigt, dass alle aus der Empfindung oder Reflexion stammen, so dass diese beiden als die einzigen Fenster anzusehn sind, durch welche in den an sich dunklen Raum des Verstandes das Licht der Ideen hineinfällt. 11)

§. 5.

Fortsetzung.

Die verschiednen Combinationen der einfachen Ideen.

Die einfachen Ideen waren das erste Material aller Erkenntniss, welches der Verstand erhielt, indem er sich erfahrend, d. h. rein passiv verhielt. Locke bleibt nun aber nicht dabei stehn, sondern geht dazu über, zu zeigen, wie der Verstand nun das ihm dargebotne Material weiter verarbeitet. Waren, nach dem von Locke gebrauchten Bilde, die einfachen Ideen die Buchstaben der Erkenntniss, so geht er jetzt weiter fort, um zu zeigen, wie daraus die Silben und Worte durch verschiedne Combination entstehn. Dies gibt den Begriff der complexen Ideen, unter denen nichts Andres verstanden ist, als die neuen Ideen, welche durch die Verbindung der einfachen Ideen entstehen.

Bei der Bildung derselben verhält sich der Verstand ganz anders als dort, wo er auf die einfachen Ideen sich bezieht. Dieser letzteren kann er nicht mehr und nicht minder besitzen, als ihm zugebracht worden sind. Hier dagegen übt er eine willkührliche Thätigkeit, er kann aus den ihm gegebenen Ideen solche sich bilden, die ihm nicht von Aussen auf dem Wege der Erfahrung gekommen sind, theils indem er mehrere einfache Ideen nur zusammensetzt, theils indem er sie, ohne sie gerade zu vereinigen, in eine gewisse Beziehung setzt, theils indem er sie aus der Verbindung losmacht, in welcher sie sich mit andern einfachen Ideen finden. Natürlich ist dadurch die Zahl der complexen Ideen unendlich gross, indess können sie doch füglich auf drei Klassen zurückgeführt werden, es sind nämlich die Ideen von Modis, von Substanzen, von Verhältnissen. 12)

I. Zuerst wird die Idee des Modus betrachtet. Unter Modis versteht Locke solche zusammengesetzte Ideen, welche immer etwas bezeichnen, was man sich nur als an einem Substrat, gleichsam als dem Träger des Modus, vorkommend denken kann. Diese Idee entspricht also ungefähr dem, was man wohl sonst Accidens, Bestimmung genannt hat. Betrachten wir die Modi näher, so müssen zwei Arten unterschieden werden. Nämlich es kann die Idee eines Modus dadurch entstehn, dass nur eine einzige einfache Idee das Material derselben bildet (so z. B. entsteht der Begriff einer

Zahl aus der einen Idee der Einheit), diese Modi werden einfache oder reine Modi genannt, oder aber es sind, um eine solche Idee zu bilden, verschiedenartige Ideen nöthig, dies gibt uns den gemischten Modus (Ein solcher ist z. B. die Idee Schönheit, worin die verschiednen Ideen einer gewissen Form oder Farbe, und des Wohlgefallens im Beschauer vereinigt sind). Es können natürlich der letzteren unendlich viele gedacht werden; dies ist der Grund, warum von Locke ausführlich nur die einfachen Modi behandelt werden. Es sind diese nur Modificationen dessen, was bereits unter dem Namen der einfachen Ideen bekannt worden. Dies ist festzuhalten, damit es nicht befremdet, wenn bei Locke hier Wiederholungen vorkommen. Ganz können sie nicht fehlen, indess kann nicht geleugnet werden, dass sie hier öfter erscheinen, als nothwendig. Locke selbst entschuldigt sich darüber. Trotz der grossen Ausführlichkeit aber, ist hier die Ausführung nicht gleich vollständig bei allen, sondern einige werden kaum genannt, während diejenigen Modi, welche ihm als die wichtigsten erscheinen, sehr genau analysirt werden. Da es die Uebersicht seiner Untersuchung stört, dass er nicht bei der Betrachtung der Modi ganz denselben Gang befolgt, wie bei den einfachen Ideen, und also zuerst die Modi betrachtet, welche zu ihren einfachen Elementen die aus einem Sinn stammenden Ideen haben, dann die, deren primäre Bestandtheile ihren Ursprung in mehrern Sinnen

zugleich haben, u. s. w., — so werden wir hier, ohne den Sinn seiner Darstellung zu entstellen, die Reihenfolge seiner Bemerkungen etwas umstellen.

a) Die einfachen Ideen, welche nur aus einem Sinne stammten, waren Töne, Farben u. s. w.; die Modificationen dieser Ideen geben einfache Modi, welche Locke nicht weiter betrachtet, sondern nur angibt; so ist jedes Wort ein modificirter Ton, also ein Modus der Idee Ton; so geben die verschiednen Farben die Möglichkeit von Modis dieser Idee; wenn diese verschiednen Modi nur verschiedne Grade angeben, so haben sie gewöhnlich nicht einmal besondere Namen.

b) Viel wichtiger sind die Modi, deren Elemente solche Ideen sind, die ihren Ursprung in mehr als einem Sinne haben. Eine solche Idee war die des Raumes oder der Ausdehnung, die durch Tast- und Gesichtssinn erworben ward. Die Modi des Raumes geben uns für die Erkenntniss sehr wichtige Ideen. Betrachten wir den Raum, wie er zwischen zwei Dingen sich findet, nur nach einer seiner Dimensionen, der Länge, so gibt uns dies den Begriff der Entfernung; die Entfernung wird mit einer andern verglichen, und durch diese gemessen, das Längenmaas ist selbst wieder ein einfacher Modus des Raumes. Durch endlose Wiederholung gleichviel welches Längenmaasses kommen wir zur Idee der Unermesslichkeit; durch ein mehrfaches Nehmen der Idee der Länge (Linie) kommen wir zum Begriff der Fläche, endlich zum Begriff

der Figur. Eben so ist Ort ein einfacher Modus des Raumes, entstanden, indem wir die Idee der Entfernungen eines Punktes von anderen combiniren.

c) Sehr scharfsinnig stellt dann Locke, wo er von dem Raum- zum Zeitbegriff übergeht, den letzteren nicht in die Reihe derjenigen Modi, deren einfache Elemente aus der Empfindung stammende Ideen sind, sondern lässt ihn seinen ersten Ursprung vielmehr in der Reflexion haben. Aehnlich ist wohl nachher oft die Zeit als die Form des innern Sinnes bezeichnet worden. Sobald wir nämlich auf uns selbst reflectiren, so finden wir, dass gewisse Ideen in uns nicht zugleich sich finden, sondern nach einander hervortreten. Die Reflexion auf diesen Vorgang gibt uns die Idee der Succession. Die Entfernung zwischen zwei aufeinander folgenden Ideen (gleichsam die Linie zwischen beiden) ist das, was wir mit dem Worte Dauer bezeichnen. Wo deswegen keine sich folgenden Ideen, wie beim traumlosen Schlaf, da ist auch keine Idee von Dauer. Die Succession der Ideen in uns wird nun das Maass für jede andere Succession oder Dauer. Durch das Messen nun der, uns und den Dingen gemeinschaftlichen, Dauer, entstehn uns gewisse Abschnitte, Perioden, und die in Perioden getheilte Dauer ist das, was wir eine Zeit nennen, die sich also zur Dauer so verhält, wie der Ort zum Raume. Endlich, indem wir hier von einer bestimmten Periode absehn, kommen wir

zum Begriff der Zeit überhaupt. Ehe regelmässige Abschnitte der Dauer gegeben sind, ist deswegen keine Zeit. — Wie Ausdehnung nur durch Ausdehnung, so kann Dauer nur durch Dauer gemessen werden. Wenn daher die Himmelskörper durch ihre Bewegung das Zeitmaass abgeben, so ist das eigentliche Mass der Dauer nicht ihre Bewegung, sondern die Dauer ihrer Bewegung. — Die allendliche Einheit aber, wonach wir messen, ob ein Zeittheilchen einem andern gleich ist, ist nur die Zahl der in uns sich folgenden Ideen, so dass die Zeit kurz ist, in welcher nur wenige Ideen sich folgen können, und umgekehrt. Wie durch die endlose Wiederholung des Maasses der Ausdehnung der Verstand zur Idee der Unermesslichkeit kommt, so durch die Wiederholung des Zeitmaasses zum Begriffe der Ewigkeit. Hier war die Reflexion nur auf die Form der innern Vorgänge gerichtet, die Reflexion auf sie selbst und auf ihren Inhalt gibt diejenigen einfachen Modi, welche Locke als die Modi des Denkens bezeichnet; es hatte sich nämlich als die erste einfache Idee der Reflexion das ergeben, was Locke das Denken oder den Verstand nannte; die verschiednen Modificationen desselben geben dann wieder neue, complexe, Ideen; eine solche bezeichnet nun Locke mit dem Worte Wahrnehmung (*perception*); sie ist der erste Modus des Denkens. Unter Wahrnehmen ist derjenige Zustand des Verstandes zu verstehn, wo er sich rein passiv verhält,

ein Zustand, der in gewissem Grade auch den Thieren zukommt. Durch die Wahrnehmung, als die Empfänglichkeit für die einfachen Ideen, tritt die Erkenntniss zuerst in den Verstand. Ein weiterer Modus desselben ist das Vermögen, die Vorstellungen festzuhalten (*retention*), das sich theils als die Kraft zeigt, einen Gegenstand in der Betrachtung zu fixiren (*contemplation*), theils als das Vermögen, eine gehabte Vorstellung wieder zu beleben (*memory*). Hier in diesem gleichsam zweiten Wahrnehmen ist der Geist nicht mehr nur passiv, sondern es wirkt bereits der Wille mit. Die weiteren Modi des Denkens, nämlich das Vergleichen und namentlich das Abstrahiren, werden später bei der Betrachtung der Sprache ihre Stelle finden. Eben so wird auch was Locke von dem Willen, als dem zweiten Vermögen des Geistes sagt, erst erläutert werden können, wenn die Modi betrachtet sind, welche

d) aus Ideen entstehn, die ihren Ursprung in der Empfindung und Reflexion hatten. Hier sind es nun besonders zwei Begriffe, bei welchen sich Locke lange aufhält, der Begriff der Zahl und der Begriff der Kraft. Was jenen ersteren betrifft, so war Einheit als eine einfache Idee der Sensation und Reflexion erkannt. Durch blosse Wiederholung dieser Idee und durch Zusammenfassen des durch Wiederholung Entstandenen kommen wir zu den Modis der Einheit oder den Zahlen, die, obgleich alle auf gleiche Weise entstanden, so bestimmt von

einander unterschieden sind, wie es zwei Ideen nur seyn können. In dieser Bestimmtheit liegt der Grund, warum hier die exactesten Beweise ihren Ort haben, und warum jede Zahl ihres besondern Namens bedarf. Die Möglichkeit, dass zu jeder Zahl eine andere hinzugefügt werden kann, gibt uns die Idee der Unendlichkeit. Eine der wichtigsten Ideen aber, deren wir uns beim Denken bedienen, ist die Idee der Kraft oder des Vermögens. Der Verstand kommt zu dieser Idee sowol durch Empfindung, als auf dem Wege der Reflexion, indem er sowol in den Dingen Veränderungen ihrer Qualitäten, als auch in sich Veränderungen seiner Ideen wahrnimmt, und nun schliesst, dass bei gleichen Umständen gleiche Veränderungen eintreten würden. Die Möglichkeit in dem Einen, gewisse Veränderungen zu erleiden, so wie in dem Andern, gewisse Veränderungen hervorzubringen, bezeichnet er mit dem Worte Vermögen (*power*). Damit haben wir auch sogleich zwei Modi von Vermögen, wir können sie passives Vermögen (Empfänglichkeit) und actives Vermögen nennen. Die Betrachtung der materiellen Dinge gibt uns gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen die Idee eines Vermögens im activen Sinne des Worts. Wir erkennen eine Kraft nur dort, wo eine Veränderung eines Zustandes eintritt, das heisst wo eine Action Statt findet. Nun gibt es aber nur zwei Actionen, wovon wir eine Idee haben, nämlich das Denken und die Bewegung. Sollte deswegen dem Körper acti-

ves Vermögen (d. h. das Vermögen, eine Veränderung **hervorzubringen**) zukommen, so müssten diese beiden Ideen ihren Ursprung in der Betrachtung des Körpers haben. Vom Denken aber finden wir keine Spur im Körper; aber auch was die Bewegung betrifft, so zeigt sich, dass sie ihren Ursprung nicht in den Körpern hat. Der Körper ist nämlich wohl fähig, eine empfangene Bewegung fortzupflanzen, aber nicht im Stande, sie zu **erzeugen**. Ihm kommt daher das Vermögen bewegt zu werden, Beweglichkeit (*mobility*) zu. Dagegen aber wenn wir auf uns selber reflectiren, so finden wir in uns die Fähigkeit, Handlungen und Bewegungen zu beginnen; es kommt uns daher Bewegkraft (*motivity*) zu. Die Bethätigung dieses Vermögens ist das, was wir einen **Willensact** nennen; jenes Vermögen selbst aber ist, was man **Wille** nennt. Der Wille ist also ein Vermögen, eben deswegen ist eine Frage, die man oft hört, absurd, die nämlich, ob dem Willen Freiheit zukomme. Freiheit ist selbst ein Vermögen und kann daher höchstens einem Wollenden zukommen, aber nicht dem Willen, der selbst auch nur ein Vermögen ist. Als ein Vermögen ist er nur **Attribut** von einem Substanziellen, und kann nicht selbst ein Vermögen zu seinem Attribut haben. Eine ähnliche Verwechslung des blossen Vermögens mit der Person, der das Vermögen zukommt, ist es, wenn man sagt: der Verstand bestimme den Willen. Beide sind eben nur Vermögen des Wollenden und

Denkenden, d. h. des Geistes. Dieser ist es deswegen auch einzig und allein, der den Willen zu Etwas bestimmt. Er selbst seinerseits wird zum Wollen bestimmt durch den Mangel, in dem er sich findet, und nicht etwa durch die Vorstellung von einem Gute. Nicht eine Ueberzeugung bringt zum Wollen und Handeln, sondern nur das Gefühl des Mangels und Unbehagens. Möglichst hievon frei seyn, darin besteht unsere Glückseligkeit. — 13)

Da die gemischten Modi dadurch entstehen, dass verschiedne Ideen mit einander combinirt werden, und hierbei der Willkühr des combinirenden Verstandes dies kein Hinderniss ist, dass in dieser Verbindung die Originale der einfachen Ideen in der Wirklichkeit nicht vorkommen, so kann natürlich nicht der Versuch gemacht werden, sie alle aufzuführen. Dies versuchen, sagt Locke, hiesse ein Wörterbuch der meisten Worte in allen Gebieten des Wissens geben. Er begnügt sich daher, darauf aufmerksam zu machen, dass der Verstand diese Modi bilden muss, wenn eine Sprache möglich seyn soll, — analysirt dann einen solchen Modus (den Begriff Lüge), indem er ihn in die einfachen Ideen zerlegt, aus denen er besteht, und begnügt sich dann in einer hingeworfenen Bemerkung zu sagen, dass die Begriffe: Bewegung, Denken, Vermögen diejenigen seyen, welche am häufigsten in den verschiedenen Combinationen vorkämen. Der Grund ist, dass die ersten beiden alle Actionen in sich befassen, der letztere aber den Grund aller

Activität. Hierauf geht denn Locke über zur Betrachtung des

II. Substanz-Begriffes. Dieser Begriff ist von der äussersten Wichtigkeit. Obgleich Locke sich lustig macht über den häufigen Gebrauch der Worte Substanz und Accidens, bei deren Anwendung man sich stets im Kreise herumdrehe, indem man die Substanz als das erklärt, woran die Accidenzen sich finden und das Accidens als das, was sich an der Substanz findet, so unterwirft er doch diesen Begriff um so mehr einer sorgfältigen Prüfung, als wirklich diese Idee von allen andern complexen Ideen wesentlich unterschieden ist. Sehen wir zuerst zu, wie wir zu dieser Idee kommen, so ist der Ursprung derselben dieser: Sowol bei der Sensation als Reflexion findet der Geist, dass gewisse einfache Ideen immer zusammen gehen. Indem er nun nicht denken kann, dass diese einfachen Ideen durch sich selber getragen werden, gewöhnt er sich daran, ein Substrat anzunehmen, an dem sie vorkommen, und dieses bezeichnen wir mit dem Worte Substanz. In diesem Begriff liegt daher nur, dass es ein, man weiss selbst nicht Was? ist, welches als der Träger solcher Qualitäten gedacht wird, die in uns einfache Ideen wirken und die man Accidentien zu nennen pflegt. Die Idee von Substanz also haben wir nur dadurch, dass wir uns gewöhnen ein solches Substrat vorauszusetzen; daraus folgt aber nicht, dass die Substanz nicht ausser uns existire. Vielmehr unter-

scheidet sich die Idee der Substanz darin von allen andern complexen Ideen, dass diese von unserm Geiste beliebig gebildet werden, ganz ohne dass er darnach fragt, ob eine solche Verbindung auch ausser ihm existirt. Dagegen die Idee der Substanz ist eine Idee, welche ihren Archetyp ausser uns hat. Was dieser Archetyp ist, wissen wir nicht, es ist uns absolut unbekannt. Was wir von den Substanzen kennen, sind nur ihre Attribute, d. h. die einzelnen Qualitäten, die wir an ihnen erkennen. Diese sind meistens secundäre Eigenschaften, d. h. Vermögen, daher in unsrer Idee von Substanz diese Idee so häufig vorkommt. Wir unterscheiden nun zwei verschiedene Arten von Substanzen, einmal solche, die nur materiell sind und weder Sein noch Wahrnehmung haben, zweitens solche, welche denken und wahrnehmen. Am besten bezeichnen wir sie wohl als denkfähige *(cogitative)* und denkunfähige *(incogitative)*; diese Bezeichnung möchte richtiger seyn als die gewöhnliche, nach welcher man materielle und unmaterielle Wesen unterscheidet. Es könnte nämlich sehr gut seyn, dass auch die sogenannten immateriellen Wesen, d. h. die Geister, materiell wären, da es durchaus nicht unmöglich ist, dass Gott einem materiellen Wesen Denkfähigkeit schenkte. Ein Widerspruch liegt darin nicht; ja man möchte, da in der Materie kein actives Vermögen liegt, vermuthen, dass alle geistigen Wesen, die nicht blosse Thätigkeit, d. h. Gott gleich sind, zugleich materiell

sind. Körper und Geister sind also die beiden Arten von Substanzen. Was sie ihrem Wesen nach sind, wissen wir von keinem von Beiden, Beide sind uns gleich unbekannt. Wir kennen nur ihre Attribute, d. h. die einfachen Ideen, woraus jene complexe Idee besteht. Was aber diese betrifft, so sind uns die Attribute des Geistes eben so bekannt, wie die des Körpers; jene sind Denken und Bewegkraft oder Wille, diese Solidität und Beweglichkeit. In dieser Hinsicht hat also keine vor der andern einen Vorzug. Das eigentlich Bekannte bei den Substanzen sind nur unsere einfachen, aus Sensation und Reflexion stammenden, Ideen. Ja dies gilt selbst von der Idee Gottes, d. h. derjenigen Substanz, welche ewig, und absolut immateriell ist, weil sie jede Passivität von sich ausschliesst. 14)

Von der Betrachtung des Substanzbegriffes geht dann Locke endlich über zu der

III. Idee des Verhältnisses. Wenn der Verstand, der in der Betrachtung nicht auf ein einzelnes Ding beschränkt ist, zwei so mit einander verbindet, dass er bei der Betrachtung von einem zum andern übergeht, so entsteht dadurch eine Relation oder ein Verhältniss. Alle Dinge sind fähig durch den Verstand in Relation gesetzt oder, was dasselbe heisst, in ein Relatives verwandelt zu werden. Es ist deswegen weder möglich alle Verhältnisse aufzuführen, noch auch nur, sie auf einige wenige zurückzuführen. Locke begnügt sich daher

damit, nur Einige seiner nähern Betrachtung zu unterwerfen. Dasjenige Verhältniss nun, welches das grösseste Gebiet und die grösste Wichtigkeit hat, ist das Verhältniss der Ursache und Wirkung. Dieses Verhältniss wird fast mit denselben Worten wie früher der Begriff der Kraft abgeleitet. Es kann dies nicht befremden, da Locke bereits dort bemerkt hatte, Vermögen oder Kraft sey eigentlich ein Verhältnissbegriff. Indem nämlich der Verstand sieht, wie irgend Etwas, sey es eine Substanz, sey es eine Qualität, durch die Thätigkeit eines Andern zu existiren beginnt, gibt ihm diese Beobachtung die Idee der Ursache und der Wirkung. Nachdem nur ganz kurz die Verhältnisse der Zeit und des Raumes erwähnt sind, geht Locke dann über zu einem andern Verhältnissbegriff, den er sehr ausführlich behandelt, es ist der Begriff der Identität und Verschiedenheit: Wir kommen zu dieser Idee, indem wir einen Gegenstand, wie er itzt ist, vergleichen mit ihm selbst zu einer anderen Zeit. Dieser Begriff wird namentlich deswegen sehr ausführlich erörtert, weil gewisse Sätze, in denen sich Locke darüber ausgesprochen hatte, worin die Identität der Person bestehe, vom Dr. Stillingfleet als heterodox angegriffen waren. Locke will nämlich die Identität der Person nicht von der Identität des Körpers abhängig machen, sondern nur von der Einheit des Bewusstseyns. Den Schluss dieser Betrachtung macht er mit den moralischen Verhältnissen. Das Wesentliche ist, dass „Ver-

hältniss" eine complexe Idee, und als solche nur ein Erzeugniss des Verstandes ist. 15)

§. 6.

Fortsetzung.

Bezeichnung der Ideen. Die Sprache. Verhältniss der Ideen zu den Objecten. Die Wahrheit und das Erkennen.

An vielen Punkten seiner Untersuchung war Locke, von den verschiedensten Seiten her, dazu gekommen, die Wichtigkeit der Sprache bei dem Bilden der Begriffe anzuerkennen. Theils geschieht dies dort, wo er (wie beim Substanzbegriff) einsieht, dass eine Gedankenbestimmung erst durch das Wort fixirt wird, theils klagt er an anderen Orten die Sprache an, dass sie manchen Irrthum, wenn auch nicht hervorbringe, so doch leicht mache. Bisher, wo nur die einzelnen Bestandtheile der Erkenntniss, die vereinzelten Gedankenbestimmungen betrachtet wurden, konnte eine Betrachtung der Sprache noch entbehrt werden. Itzt aber, wo Locke dazu übergehn will, den fertigen Gedanken zu betrachten und seine Wahrheit oder Unwahrheit zu prüfen, drängt sich ihm die Bemerkung auf, dass, da jede Wahrheit nach ihm ein Satz *(proposition)* ist, und also der Geist die Wahrheit nur erkennt, indem er setzt, d. h. eine Behauptung ausspricht, eine Untersuchung über das Sprechen unerlässlich sey. Es ist, als habe er den

Versuch machen wollen, ohne diese Untersuchung sein Ziel zu erreichen, denn die letzten Capitel des zweiten Buchs betrachten schon das Verhältniss der Ideen zu den Objecten. Hier wird aber so viel über das Wesen der Sprache vorausgesetzt, dass was wir daraus hervorzuheben haben, passender mit dem zusammengestellt wird, was er im vierten Buch abhandelt. Diesem geht nun die Untersuchung über die Worte voraus, welche den Inhalt des dritten Buches ausmacht. So scharfsinnig seine Zergliederung, und so verdienstlich sie ist, als erster Versuch in der neueren Zeit, eine Sprachphilosophie zu geben, so genügt es für unsern Zweck, nur diejenigen Sätze hervorzuheben, von denen Locke nachher die Anwendung macht auf seine Erkenntnisslehre. Der Zweck der Sprache, dass dadurch die Gedanken eines Menschen Eigenthum Aller werden, würde nur unvollkommen erreicht werden, wenn jedes einzelne Ding seinen Namen, sein Zeichen für sich hätte. Diesem Mangel ist abgeholfen dadurch, dass die Worte nicht sowol Namen einzelner Dinge, als vielmehr einzelner Begriffe sind. Daher ist die Sprache nur möglich dadurch, dass der Verstand des Menschen der Vergleichung fähig ist und der Abstraction; durch diese werden die Ideen, die ursprünglich Bilder der einzelnen Dinge waren, zu Repräsentanten einer ganzen Gattung; wird nun diese Idee durch ein Zeichen bestimmt, so ist dieses ein Name eines Allgemeinbegriffes, d. h. ein Wort. Die

Thiere, welche kein Abstractionsvermögen haben, haben eben deswegen auch keine Sprache. Mit dem grossen Vortheil, welchen die Sprache gewährt, dass nämlich die endlose Menge der Zeichen vermieden wird, hängt aber die Gefahr des Gebrauchs der Worte für die richtige Erkenntniss zusammen: die Worte bezeichnen Allgemeinbegriffe. Nun sind aber die Allgemeinbegriffe nicht Bilder von etwas Realem, denn was existirt sind nur die einzelnen Dinge, sondern es sind Zeichen für complexe Ideen, die nur Product unseres Denkens sind. So bezeichnen daher die Worte: Gattung, Art, Wesen u. s. w. nicht etwas Wirkliches, sondern eigentlich nur ein Verhältniss der Dinge zu unserm Verstande. Hält man dies nicht fest, und sieht man, was die allgemeinen Namen, oder Worte, bezeichnen, als etwas Reales an, so kommt man dazu, gewisse allgemeine Wesenheiten zu fingiren, nach welchen die Natur die einzelnen Dinge verwirkliche, und welche uns bekannt seyen. Weder gibt es solche, noch könnten wir sie, wenn es solche gäbe, erkennen. Da die Worte also nicht sowol dazu da sind, das reale Wesen der Dinge zu bezeichnen, sondern nur, dem Andern seine Ideen möglichst leicht und schnell mitzutheilen, so wird die Hauptaufgabe beim Sprechen seyn, in dem Andern wirklich dieselbe Idee zu erwecken, die man mit einem Worte bezeichnet. Bei denjenigen Ideen, die wir durch unsre eigne Thätigkeit hervorbringen, den zusammengesetzten (den

Modis), wird das Wort deutlich gemacht werden, indem wir dem Andern zeigen, durch welche Zusammensetzung jene Idee entsteht, d. h. man wird das Wort definiren. Die einfachen Ideen aber sind natürlicher Weise nicht zu definiren, da eine Definition das zu Definirende als aus andern Ideen zusammengesetzt darstellt (aus Genus und Differenz), jene aber nicht zusammengesetzt sind. An die Stelle der Definition tritt deswegen bei den einfachen Ideen das Aufweisen, oder der Gebrauch eines gleichbedeutenden Wortes. Endlich da sich gezeigt hat, dass der Substanzbegriff gleichsam in der Mitte steht zwischen den einfachen und complexen Ideen, so wird der Name einer Substanz auf beide Weisen erklärt, theils durch Definition, theils durch Aufweisen der gemeinten Substanz. 16)

Wie die Ideen gebildet und wie sie bezeichnet werden, ist so betrachtet worden, es bleibt noch übrig, zu sehn wie die Ideen verbunden werden, die Combination von Ideen unter einander gibt dem Locke den Begriff des Erkennens und dieses ist der Gegenstand des vierten Buches in seinem Versuch. Eine Erkenntniss verhält sich daher zu den einfachen und complexen Ideen so, wie ein Satz zu den Buchstaben, Silben und Worten. Die Erkenntniss hat es mit der Wahrheit und Unwahrheit zu thun; diese beiden Kategorien haben für blosse Ideen keine Geltung, von Wahrheit oder Unwahrheit kann man nur da sprechen, wo ein Satz, eine Bejahung oder Verneinung Statt findet. Dieser

Satz, der uns unwillkührlich an Aristoteles erinnert, bei dem er fast wörtlich vorkommt (*π. ἑρμ.* 1.), bahnt nun den Weg zu der Lockeschen Erkenntnisstheorie:

Erkenntniss — *(knowledge;* ganz dasselbe bezeichnet Locke auch mit dem Worte *certainty)* — ist die Wahrnehmung, dass gewisse von unseren Ideen verbunden sind und übereinstimmen, oder dass sie nicht übereinstimmen und unvereinbar sind. Es folgt daraus unmittelbar, dass unsere Erkenntniss nicht über das Bereich unserer Ideen hinausreicht. Dies liegt auch in dem Begriff der Idee selbst, worunter ja nichts Andres zu verstehen war, als das unmittelbare Object unseres Verstandes. Wenn aber unsere Erkenntniss keinen andern Gegenstand hat, als das Verhältniss von Ideen, so liegt der idealistische Zweifel nahe, dass alle Bilder eines Phantasten gleiche Wahrheit hätten mit dem, was der besonnene Mensch erschliesst. Locke, um diesen Zweifel zu widerlegen, muss hier einen andern Punkt ausführlich erörtern, nämlich das Verhältniss der Ideen zu den Objecten, welche sie in uns hervorbringen. Es ist nämlich offenbar, dass, obgleich alle unsere Erkenntnisse es nur mit Ideen zu thun haben, sie doch mehr als bloss subjective Vorstellungen seyn werden, wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen. Hier entsteht nun die Frage: welche Ideen sind den Dingen wirklich entsprechend *(adequate)* und welche nicht? *(inadequate)*. Die Antwort liegt in dem, was wir bereits über die ver-

schiednen Ideen gehört haben: Die einfachen Ideen sind, wie gezeigt ist, ἔκτυπα oder Copien von Beschaffenheiten der Dinge, also nothwendig adäquat. Die complexen Ideèn sind ein Product der eignen Thätigkeit des Verstandes, sie brauchen sich daher nicht nach den äussern Gegenständen zu richten, sie sind also ihre eignen Archetype und Originale, mit denen sie übereinstimmen, sie sind also gleichfalls adäquate Ideen. Eine Ausnahme davon machen die Ideen von Substanzen. Diese sind, wie wir gesehen haben, ἔκτυπα, d. h. es entspricht ihnen ein Reales ausserhalb des Verstandes, aber dieses Reale ist uns unbekannt, unsere Idee von einer Substanz ist also nicht adäquat. — Hievon nun die Anwendung auf die Erkenntniss gemacht, so ist überall Erkenntniss und Gewissheit, wo Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit von Ideen wahrgenommen wird; diese Erkenntniss ist real, wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen. Das Verhältniss der Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit von Ideen sucht dann Locke auf gewisse Hauptverhältnisse zurückzuführen, welche das eigentliche Object der Erkenntniss seyn sollen. Diese sind ziemlich unsystematisch aufgegriffen, und so soll sich denn nach ihm die Erkenntniss beziehen entweder auf die Identität und Verschiedenheit von Objecten, oder auf Coëxistenz derselben, oder auf andere Verhältnisse, oder endlich auf Existenz derselben. Wichtiger ist die Betrachtung der verschiednen Weisen, in welchen der Verstand die

Einheit oder den Widerspruch zwischen seinen Ideen wahrnimmt. Diese Verschiedenheit gibt das, was Locke die verschiednen Grade des Wissens nennt *(the degrees of our knowledge)*. Wo der Verstand zwischen zwei Ideen ganz unmittelbar, ohne dass er irgend einer dritten dazu bedürfte, Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wahrnimmt, da hat er eine intuitive Erkenntniss. Erkenntnisse dieser Art (z. B. dass Schwarz nicht weiss ist u. s. w.) sind durch sich selbst evident, und der Verstand kann sie nicht in Abrede stellen. Ein zweiter Grad der Gewissheit ist diejenige Erkenntniss, welche durch Räsonnement, Gründe, Beweise, kurz vermittelst andrer Ideen erworben wird, das ist das demonstrative Wissen. Es beruht auf dem ersteren, weil jeder Schritt in der Demonstration unmittelbare Evidenz haben muss. Jede Ueberzeugung, welche nicht intuitiv oder demonstrativ ist, ist kein Wissen, sondern ein Meinen oder Glauben. (Der Glaube ist wesentlich von dem Wissen verschieden, so sehr, dass wenn etwa Lehren des religiösen Glaubens Gewissheit bekommen, eben damit auch der Glaube aufhört. Der Glaube hat allerdings eine Ueberzeugung und zwar die festeste, aber Gewissheit hat er nicht, diese kommt nur dem Wissen zu). Nur eine Ueberzeugung gibt es, welche zwar weder intuitives noch demonstratives Wissen ist, doch aber weil sie über das blosse Glauben hinausgeht mit Recht ein Wissen genannt wird, dies ist die Ueberzeugung von der Existenz

materieller Dinge. Hinsichtlich dieser können wir vernünftiger Weise keine Zweifel hegen. Das gibt eine dritte Art des Wissens, welches Locke als sensitives bezeichnet. Das Wissen von unserer eignen Existenz ist intuitiv, das von der Existenz Gottes demonstrativ, das von der Existenz andrer Dinge sensitiv. Nachdem Locke die von ihm angegebnen vier Verhältnisse, in welchen Ideen stehen können, ausführlich erörtert, und untersucht hat, wie weit eine sichre Erkenntniss hinsichtlich der Identität, Coëxistenz u. s. w. derselben möglich ist, kommt er zu dem Resultat, dass unsere Unwissenheit gross ist sowol hinsichtlich der materiellen als besonders der geistigen Wesen. Diese Ungewissheit hat ihren Grund theils im Mangel von Ideen, theils darin, dass ein begreiflicher Zusammenhang zwischen unsern Ideen fehlt, theils endlich darin, dass wir die Ideen selbst nicht gehörig untersuchen und nicht richtig bezeichnen. 17)

Der Inhalt des Wissens ist also eine Verbindung von Ideen und, wenn diese ausgesprochen sind, von Worten, d. h. ein Satz. Dieser ist eine Wahrheit, wenn die in ihm vereinigten Ideen zusammenstimmen. Wahrheit ist also ein Verhältniss von Ideen, und in sofern ist der Satz: ein Centaur ist ein lebendiges Wesen eben so wahr als der: der Mensch ist ein lebendiges Wesen. Auch hier wird dann wieder ein Unterschied gemacht zwischen der realen Wahrheit, die nur dort Statt findet, wo den in jenem Satz verbunde-

nen Ideen eine wirkliche Verbindung von Dingen entspricht, und der nur verbalen Wahrheit, wo dies nicht Statt findet. Je mehr in einem solchen Satze die Zusammenstimmung der in ihm verbundnen Ideen sichtbar ist, desto grössere Evidenz hat diese Wahrheit, und Sätze, in welchen dieselbe sich unmittelbar zeigt, sind evident *per se.* Wo eine evidente Wahrheit sich zeigt, da muss der Verstand ihr beistimmen, und die Zustimmung *(assent)* ist deswegen nicht (wie die Cartesianer sagen) ein Act des Willens, ist nicht frei, sondern ganz determinirt. Es ist eine gewöhnliche Meinung, dass nur allgemeine Sätze *per se* evident seyen. Es soll nun nicht geleugnet werden, dass es allgemeine Sätze gibt, welche diese unmittelbare Evidenz haben, allein eben so gibt es auch particulare Sätze, die eben so evident sind. Ja diese letztern werden sogar früher erkannt als jene ersten, die von ihnen abhängig sind. Es ist nämlich ganz falsch, dass alle Erkenntnisse über die besondern Dinge aus allgemeinen Sätzen abgeleitet sind und sich darauf gründen. Wenn man schon den allgemeinen Grundsätzen und Axiomen zu viel Ehre anthut, die doch noch wesentlichen Nutzen haben, obgleich freilich nicht den, den man ihnen gewöhnlich zuschreibt, so gibt es dagegen Sätze anderer Art, welche man schon überschätzt, wenn man ihnen zugibt, dass sie überhaupt irgend eine wirkliche Erkenntniss geben, dies sind die Sätze, welche Locke als nichtssagende *(trifling propositions)* bezeichnet. Hierzu

rechnet er nicht nur die identischen Sätze, sondern namentlich diejenigen Urtheile, wo eine Theilvorstellung einer complexen Idee von dieser prädicirt wird, d. h. alle analytischen Urtheile. Durch den Satz: Ein Dreieck hat drei Seiten, ist nichts Neues gesagt, wohl aber durch den, der irgend eine Eigenschaft seiner Winkel angibt. Jenes ist nur eine verbale, keine instructive Wahrheit. (— Es ist hier, wie man sieht, der Unterschied der „erweiternden und erläuternden" Urtheile bereits zum Bewusstseyn gebracht —). Würden wir unsere Zustimmung zu irgend einem Satze nur dort geben, wo er unmittelbar oder mittelbar evident ist, so würde es keine Ueberzeugung geben, als die durch intuitive Erkenntniss oder durch Räsonnement und Demonstration erlangt wäre. Dann aber wären wir hinsichtlich unserer Ueberzeugungen auf ein zu kleines Feld angewiesen. Es gibt eine Sphäre von Wahrheiten, welche zwar nicht vom Tageslichte der Evidenz beschienen sind, doch aber in dem Zwielicht der Wahrscheinlichkeit sich finden. Die Ueberzeugung, welche wir haben, indem wir dem Wahrscheinlichen unsere Zustimmung geben, ist kein Wissen, sondern ein Vermuthen und Meinen, es kommt uns bei unserem mangelhaften Wissen zu Hülfe. Hier ist die Zustimmung natürlicher Weise nicht so erzwungen, wie beim Wissen, aber auch nicht ganz willkührlich, da die grössere Wahrscheinlichkeit eine Macht über den Verstand hat. — Von den drei Weisen der Ueberzeugung also, welche unterschieden wurden,

ist die allerfesteste die intuitive Erkenntniss. Auf sie folgt die Erkenntniss durch Räsonnement oder Demonstration, die bereits vom Zweifel tangirt und deswegen nicht so unerschütterlich ist wie jene. Das Meinen oder das Urtheilen nach Wahrscheinlichkeit nimmt den untersten Platz ein. Auch der Glaube an eine Offenbarung hat nicht eine solche feste Ueberzeugung, wie eine Vernunfterkenntniss oder auch eine sinnliche Erkenntniss. Deswegen auch kein Satz als göttliche Offenbarung angenommen werden darf, der jenen widerspricht. Ueberhaupt muss bei dem Streite zwischen Glauben und Vernunft dies festgehalten werden, dass es ein dreifaches Verhältniss eines Satzes zur Vernunft gibt. Einige Sätze nämlich sind vernunftgemäss, das sind die, welche sich auf Räsonnement und allendlich auf Sensation und Reflexion gründen, so z. B. der Satz, dass ein Gott existirt, welcher demonstrirt werden kann; andere reichen über die Vernunft hinaus, indem ihre Wahrheit und Wahrscheinlichkeit nicht aus jenen Principien abgeleitet werden kann, so z. B. der Satz, dass die Todten auferstehn werden; endlich widervernünftig sind die Sätze, die unvereinbar sind mit unsern klaren und distincten Ideen, z. B. der, dass es mehr als einen Gott gebe. Zum Schluss seines Werks sucht Locke nun den ganzen Complex des Wissens auf ein System zu bringen, und damit eine Gliederung der Wissenschaft zu geben: die Wissenschaft ist einmal die Erkenntniss der Dinge, ihres We-

sens, ihrer Eigenschaften; den Theil der Wissenschaft, der sich hiermit beschäftigt, nennt Locke *φυσικὴ* oder *natural philosophy*, so aber, dass in dies Gebiet alle Dinge gehören, eben sowol die materiellen als die geistigen. Zweitens ist ihr Gegenstand die Anweisung, wie der Mensch handeln muss, und die Wissenschaft ist *πρακτικὴ* oder Ethik. Endlich der dritte Theil betrachtet die Zeichen für die Dinge, die Ideen und Worte, und kann daher *σημειωτικὴ* oder auch *λογικὴ* genannt werden. 18)

Von diesen einzelnen Zweigen der Wissenschaft hat Locke nun nicht alle gleichmässig bearbeitet. Von dem ersten Theile, der Physik, liegt ein kleiner Abriss vor: *Elements of natural philosophy* (in der angegebnen Ausgabe seiner Werke im 3ten Bande p. 279—304), worin eine Beschreibung des Universums, einige physicalische Ansichten über Luft, Atmosphäre, Meteore, Quellen, Flüsse, Meer, gegeben werden, worauf eine kurze Beschreibung der vegetabilischen und thierischen Wesen, eine etwas ausführlichere über die Sinne, endlich eine ganz kurze über den menschlichen Verstand folgt, die nichts Neues enthält. Die Ethik hat Locke ganz unbearbeitet gelassen, denn die Schrift über die Erziehung *(Works Vol. IX.)* wird Niemand hierher rechnen wollen. Am Meisten, ja fast allein, ist der Gegenstand seiner Untersuchungen alles das gewesen, was er zur Logik rechnet. Nicht nur, dass sein Hauptwerk Untersuchungen nur dieser

Art enthält, sondern auch eine Abhandlung unter dem Titel: *Of the conduct of understanding (Works Vol. III.)* enthält damit Zusammenhängendes, indem nach manchen Wiederholungen dessen, was in dem *Essay* bereits erörtert worden, die Gründe auseinandergesetzt werden, welche besonders oft Irrthümer veranlassen, so wie die Mittel, ihnen zu entgehen.

§. 7.

Schlussbemerkung zum Lockeschen Standpunkt.

Durch das Einführen des Empirismus in die Philosophie hat Locke in allen den Punkten, welche der §. 1 hervorhob, den Realismus weiter geführt. Sein Unternehmen war zeitgemäss und national. Daher sein Unternehmen bei Allen sich Raum verschafft, die gleichzeitig mit ihm in England philosophiren, mögen sie nun nur Zeitgenossen, mögen sie Anhänger seiner Lehre, ja mögen sie gar Gegner derselben seyn. Bedeutend weiter geführt wird dieses Princip im theoretischen Gebiete itzt nicht. Newton's

Riesengrösse thut es keinen Abbruch, dass er in der Philosophie nicht eine neue Bahn eröffnet hat. Der ungenannte Verfasser einiger, besonders gegen Locke gerichteten, Werke (Brown) steht mit ihm auf ganz gleichem Boden, nur dass er weiter geht, und bereits Anklänge von dem sich bei ihm finden, was später der Empirismus in Frankreich als Consequenz der Lockeschen Lehre ausgesprochen hat. Samuel Clarke, ein Schüler Newton's, wird von seiner Nation als bedeutender Philosoph gepriesen. Im Theoretischen geht er nicht weiter als Locke, sondern erörtert nur genauer, was dieser bereits gesagt hatte. Dagegen bildet er eine wirkliche Ergänzung jenes Standpunkts auf dem Gebiet, das Locke fast ganz ausser Acht gelassen hatte, dem praktischen. Hier gesellt er sich zu den übrigen englischen Moralisten, welche die Moral auf eine empirisch vorgefundne Basis zu gründen suchen. —

1. Die Bestimmung überhaupt aller der Systeme, deren Entwicklung in diese Periode fällt, war, die Einzelwesen als das Wesentliche zu setzen. Dass nur den Einzelwesen Realität zukomme, wird itzt von Locke entschieden ausgesprochen. Im Sinne des mittelaltrigen Nominalismus wird allen Allgemeinbegriffen, als blossen Gedanken, die Realität abgesprochen. Locke hat bereits das Gefühl, dass wenn auch nicht alle, so doch die meisten Gedanken und Worte ein Allgemeines zum Inhalt haben, deswegen bezeichnen auch die meisten Worte nicht etwas Reales, sondern blosse Gedankendinge. Nur die wenigen einfachen Ideen bleiben als Bilder wirklicher Realität übrig. (Die Inconsequenz, dass auch eine complexe Idee mit diesen zusammengestellt wird, weist, wie wir später sehen werden, auf die Mangelhaftigkeit dieses, und die Nothwendigkeit eines andern Standpunktes hin). Wirkliche Existenz haben nur die einzelnen Dinge, alle Allgemeinbegriffe, Gattung, Art u. s. w. zeigen nur ein Verhältniss zu unserm Verstande an. Und zwar sind es die Dinge in ihrer Vereinzelung, die allein Realität haben, da alle Verhältnisse nur willkührlich gesetzte Beziehungen, und nichts Reales sind. Zwar bleibt sich Locke hier nicht ganz treu; bald erscheinen

die Gattungsbegriffe nicht als nur beliebig gebildet, sondern als durch eine Realität nothwendig gemacht (wirkliche Aehnlichkeit der einzelnen zu einer Gattung gerechneten Individuen), bald werden Verhältnisse als die Dinge wirklich verbindend dargestellt, — das Bestreben aber, beide los zu werden ist da, und ist auf bewusste Weise da.

2. Mit diesem Bestreben aber konnte Locke eben sowol Realist als Idealist (in unserem Sinne) seyn. Das Weitere ist nun, dass die eine Art der Einzelwesen, die materiellen nämlich, hier besonders hervorgehoben werden. Um dies möglich zu machen, war es, wie wir sahen, nothwendig, dass die Materie nicht mehr als nur ausgedehnt gefasst wurde. Als solche ist sie das blosse Aussereinander, und dem Geiste, welcher das Insichseyn und Fürsichseyn zur Form seiner Existenz hat, diametral entgegengesetzt. Daher bei Descartes das Bestreben, Alles was auf ein Insichseyn hinweist, aus der Materie zu entfernen. Bei Locke dagegen erscheint dies, eben so nothwendig, anders. Das Wesen der Materie besteht ihm in der Undurchdringlichkeit, d. h. dem ausschliessenden Verhalten, wodurch das materielle Ding etwas für sich ist, gleichsam ein schwaches Analogon spröder Ichheit.

So lange die Materie als blosse Räumlichkeit und Ausdehnung gewusst wurde, war sie das ganz dem Geiste Unterworfene, so dass Malebranche hoffen kann, durch weitere Ausbildung der Mathematik alle Erkenntniss über die körperlichen Dinge zu erwerben. Itzt dagegen ist die Materie mit ihren physikalischen Qualitäten ein mehr widerstehender Stoff. — Auf der andern Seite musste, wie gleichfalls bereits gezeigt ist, der Geist nicht mehr so gefasst werden, dass er das Negative der Materie ist. So fasst ihn auch Locke nicht mehr. Er polemisirt gegen den Ausdruck „immaterielle Substanz" anstatt „geistiger" Substanz. Ihm ist der Geist selbst „vielleicht" auch ein materielles Wesen. Dieses „vielleicht" ist dem Cartesianer eine Absurdität, denn das Wesen des Geistes ist denken, d. h. Materie ausschliessen. Locke setzt deswegen das Wesen des Geistes nicht ins Denken, ihm gibt es nichtdenkenden Geist, ja der Geist denkt ihm sehr oft nicht. Die Möglichkeit dagegen, dass die materiellen Dinge unter die geistigen gehören als eine Art derselben, setzt Locke nicht. Es ist zwar nicht als gewiss ausgesprochen, dass der Geist ein materielles Wesen sey. Aber wo Locke den endlichen Geist mit der Gottheit ver-

gleicht, spricht er es doch sogar als wahrscheinlich aus.

3. Ist so den materiellen Dingen eine grössere Dignität eingeräumt, als bisher, so fragt sich, ob denn auch dieselben itzt den Werth in den Augen des Geistes bekommen haben, dass derselbe in ihnen das erkennt, was vorzugsweise Gegenstand seines Wissens ist? Diese Frage ist hier um so mehr am Platz, als Locke ausdrücklich leugnet, dass die körperlichen Substanzen uns bekannter seyen, als die geistigen, indem von beiden uns ihre Attribute gleich bekannt, ihr Wesen gleich unbekannt sey. Dies sagt er freilich. Sehen wir aber, wie er beide behandelt, und was er an andern Stellen ausdrücklich ausspricht, so werden wir auch in diesem Punkte eingestehn müssen, dass Locke seinem Standpunkt gemäss die materiellen Dinge als das eigentliche Object des Wissens ansieht. Von den materiellen Dingen ist uns nach ihm die Qualität Solidität bekannt, von den geistigen Wesen: das Vermögen zu denken. Jene Qualität aber ist nach ihm von der Materie untrennbar, ohne Solidität keine Materie, ohne Materie keine Solidität. Dagegen ist für den Geist das Denken nicht eine so wesentliche Eigenschaft, denn er denkt oft nicht.

Wir kennen also in der That an den materiellen Dingen eine wesentliche Qualität, an den geistigen Dingen nicht. Deswegen kann auch von den materiellen Dingen definitiv behauptet werden, sie dächten nicht und hätten keine Bewegkraft, dagegen von den geistigen, sie seyen vielleicht oder auch wahrscheinlich materiell. Endlich hängt dann damit zusammen, dass, obgleich die Ueberzeugung vom Daseyn der materiellen Dinge weder intuitiv, noch durch Demonstration hervorgebracht ist, sie dennoch ein Wissen genannt wird, während das Daseyn andrer geistiger Einzelwesen nur dem *judgment* anheim fällt. Wenn deswegen Locke es bezweifelt, dass es jemals eine ganz exacte Wissenschaft hinsichtlich der materiellen Dinge geben werde, weil uns die Unbekanntschaft mit ihrem Wesen die Demonstration unmöglich macht (*Book* 4. *Chapt.* 3. §. 26), so fügt er doch hinzu, dass dies in einem viel höhern Grade noch gelte von unserm Wissen hinsichtlich der geistigen Einzelwesen, auf deren Existenz wir wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, wo aber die Demonstration uns verlässt.

4. Ist einmal der Vorzug den materiellen Dingen gegeben, so ist es nicht zu verwundern, wenn

alles Erkennen nur in den Eindrücken besteht, welche diese auf den Geist machen. So ist denn der Verstand nach Locke nur ein Spiegel, der die Bilder empfängt, denen er sich nicht weigern kann, ja selbst die Zustimmung, welche doch von Descartes und seiner Schule als ein Act des Willens genommen war, ist hier nur ein leidentlicher Zustand des Verstandes. Der Verstand ist der dunkle Raum, in den die Bilder der äussern Gegenstände hineinfallen, ohne dass er selbst etwas dazu thue. Zwar sind nach Locke ausser den Ideen, die aus der Sensation stammen, noch solche im Verstande, die ihm aus der Reflexion auf sich selbst kommen, aber abgesehn davon, dass auch beim Bewusstwerden dieser der Geist sich nur passiv verhält, sind auch — was später noch mehr hervorgehoben werden wird, weil darin bereits der Keim einer weitern Entwicklung des Empirismus enthalten ist — diese eigentlich durch die Sensation bedingt. Mit dieser Bestimmung, dass der Geist nur weiss, sofern er Ideen empfängt, d. h. sich passiv verhält, hängt denn auch die Polemik gegen die angebornen Ideen, d. h. eigentlich gegen jedes Wissen *a priori* zusammen. Dass es keine angeborne Ideen und Erkenntnisse gebe, ist, neben der Lehre, dass alle Erkenntnisse

aus der Erfahrung stammen, die, auf welche Locke immer und immer wieder zurückkommt. Es liegt im Interesse des Realismus, dies zu behaupten, da der Geist nur dann in eine solche Abhängigkeit von der äussern Welt kommen kann, wenn er nur ihr die Schätze der Erkenntniss zu verdanken hat, die ihm selber fehlen, und es ihm daher nicht einfallen kann, seine Axiome als Gesetze alles Seyns anzusehn. (Leibnitz, der idealistische Antagonist Lockes, lässt dagegen Nichts in die Monas hineintragen, weil sie Alles in sich trägt.) So erneuert sich bei Locke jenes peripatetische: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.* —

5. Wenn von Isaac Newton — (geb. 1642 zu Cambridge; von seiner Jugend ist Nichts bekannt. *Non licuit populis parvum te, Nile, videre!* — gest. 1727) — gesagt wird, dass er in der Philosophie nicht, wie in der Physik und Mathematik, neue Bahnen gebrochen, so scheint dies dem Bewusstseyn der Nation zu widersprechen, die ihn in die Reihe der ersten Philosophen zu stellen pflegt. Er ist dies in dem Sinne, in welchem der Engländer das Wort Philosophie braucht, wenn er von *natural philosophy* spricht. Newton hat auf dem Naturgebiet mit dem Empirismus Ernst gemacht;

mit der Methode, welche er die analytische nennt, d. h. mit dem inductiven Verfahren, sucht er von vielen Erscheinungen aufs Allgemeine, d. h. das begründende Gesetz zurückzuschliessen, und dann erst wieder, von diesem ausgehend, aus dem Gesetze die Erscheinungen zu erklären (sein synthetisches Verfahren). Von seinen philosophischen Gedanken, die sich besonders in den seiner Optik angehängten Quaestionen finden, pflegt man anzuführen, dass er den Raum das Sensorium der Gottheit genannt habe. Es scheint, — ja nach den Erläuterungen, die Clarke davon gegeben, ist es kaum zu bezweifeln, — dass dies nur ein bildlicher Ausdruck ist, mit dem die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes bezeichnet werden soll. — Seine Optik ist lateinisch von Sam. Clarke 1740 in 4. herausgegeben; seine gesammelten Werke von Samuel Horsley London 1779 in 5 Bänden in 4, und sonst öfter. —

6. Unter den Angriffen, welche die Lockesche Philosophie erfuhr, sind, wie es in der Natur der Sache liegt, die von keinem Belang, welche von einem bereits überwundnen Standpunkt aus unternommen wurden. Hierher gehören einmal die Schriften namentlich der Oxforder Schule, welche noch

mehr oder minder dem scholastischen Standpunkte angehören, dann die, welche von Cartesianern ausgehen. Wichtiger dagegen sind die Gegenschriften, welche bereits selbst den neuen Geist athmen. Bei diesen findet nun der Unterschied Statt, dass Einige, obgleich von dem neuen Princip bereits tangirt, es noch nicht wagen, so weit zu gehen, wie Locke ging, — sie zählen nicht mit, — Andere dagegen sich diesem Principe ganz hingeben, und, es selbstständig verarbeitend, selbst weiter gehen, als der, von dem sie es überkamen. Zu diesen letztern gehört nun ein Mann, welcher in seiner oft herben Polemik gegen Locke es oft vergisst, dass er auf Lockesche Resultate sich stützt, der nicht bei diesen Resultaten stehen bleibt, sondern schon auf einen Punkt hinweist, welcher, wie sich später zeigen wird, vollständig erst von Condillac und den übrigen französischen Empiristen eingenommen wird. Dieser Mann, welcher nicht mit Unrecht noch itzt von seinen Landsleuten als Philosoph geschätzt wird, ist Peter Brown.

Brown's Leben und Lehre.

Petrus Brown [1]), geboren in Irland, machte sich zuerst bekannt durch eine Schrift [2]) gegen Tolands berühmtes: *Christianity not mysterious.* Er ward erst Propst im *Trinity College*, später Bischof von Corck und Ross, und weil jene Schrift besonders zu seinem Glücke beigetragen hatte, pflegte Toland scherzend zu sagen, er habe ihn zum Bischof gemacht. Ausser einigen Schriften von keinem Interesse [3]), sind es vornehmlich zwei, die hier zu nennen sind, nämlich seine Abhandlung über die Grenzen der menschlichen Erkenntniss [4]), und seine *divine analogy* [5]), wie er sie kurz zu nennen pflegt. Beide hängen genau zusammen, und die zweite erscheint fast wie ein zweiter Theil der ersten. Die Bedeutung, welche seine Schriften erlangt haben, verdanken sie besonders dem, dass sie auf der

---

[1]) Vgl. Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottl. Jöchers allgemeinem Gelehrtenlexicon etc. v. Adelung. Leipz. 1784. 1r Bd. 4.

Ferner: *The bibliographers manual of english literature by William Thomas Lowndes. Lond.* 1834. 8*vo Vol.* 1.

[2]) *Letter in answer to a book intitled: the Christianity not mysterious. Dublin* 1697.

[3]) *Of drinking in remembrance of the Dead. London* 1715. 8*vo. A discourse of drinking healths. London* 1716. 8*vo.*

[4]) *The procedure extent and limits of human understanding. The second edition. London printed for William Innys* 1729. 8*vo.*

[5]) *Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human, by the author of the proc. ext. and lim. of human underst. London printed for Will. Innys and Richard Manby* 1733. 8*vo.*

Basis des Empirismus stehend, die Lockeschen Schriften bestreiten. In dieser Polemik erscheint Brown als der weiter Gegangene, und hat daher Recht. In der That ist bei ihm schon das ausgesprochen, was der spätere Fortbildner der Lockeschen Lehre, Condillac, zum Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hat. Brown starb im Jahr 1635. Das Wesentliche seiner Lehre ist Folgendes:

Ausser den fünf Sinnen und der Fähigkeit des Räsonnements haben wir kein Mittel zu Erkenntnissen zu kommen. Von diesen beiden sind die eigentliche Quelle nur die ersteren, und der Grundsatz der Scholastiker: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu,* mit aller Strenge festzuhalten, da auch die allerabstractesten Wahrheiten ihren eigentlichen Grund in den Empfindungen haben, und von ihnen abhängen. Die Ideen nämlich, die ursprünglichen Bestandtheile aller unserer Erkenntniss, sind nichts, als Spuren äusserer Eindrücke, stammen daher nur aus den Sinnen. Die Annahme, dass wir Ideen durch die Sensation oder die Reflexion erhalten, ist ein Grundirrthum. Wir haben wohl ein Bewusstseyn, oder etwa auch eine Vorstellung oder Begriff von unsern eignen Thätigkeiten, aber durchaus keine Idee. Auch ist dieses Bewusstseyn von unserm Denken und Wollen nicht etwas eben so Ursprüngliches, wie unsere Ideen von den äussern Gegenständen; denn da wir nicht anders denken können, als wenn wir einen Gegenstand, eine Idee haben, so setzt das Denken,

und also auch unser Bewusstseyn von unserm Denken, die Ideen und also die Sensation voraus. Ohne Sensation würden wir also nicht einmal das Bewusstseyn von unserer eignen Existenz haben. Natürlich kann bei diesem Hervorheben der sinnlichen Erkenntniss, Brown noch weniger als Locke eine eigentliche Thätigkeit des Geistes beim Erkennen, oder gar ein *a prioristisches* Verfahren statuiren. Der Geist ist ihm, wie er ausdrücklich sagt, eine *tabula rasa;* weder hat er ursprünglich Ideen in sich, noch auch die Fähigkeit sie hervorzubringen, was eine Schöpferkraft des Geistes voraussetzte. Gegen die natürlichen Dinge verhält er sich nur passiv, erfahrend; eine wirkliche Erkenntniss der Dinge und der Art ihrer Wirkungen ist eine Unmöglichkeit. 1)

Natürlich erhalten nach dieser Ansicht die verschiednen Weisen der Erkenntniss eine andere Stellung zu einander, als sie bei Locke gehabt hatten. Den höchsten Grad von Evidenz hat nach Brown die sinnliche Erkenntniss. Diese erzeugt die Zustimmung und lässt durchaus keinen Zweifel zu. Ja, alle Sätze, welche evident *per se* sind, sind es nur, je nachdem sie der sinnlichen Erkenntniss nahe stehn und sich unmittelbar aus ihr ergeben. Den zweiten Grad der Gewissheit hat die Erkenntniss, welche aus dem Bewusstseyn unsrer selbst hervorgeht. Den zweiten Grad, da wir nicht eher unser selbst bewusst seyn können, als wir empfinden; wir müssen daher Ideen von körperlichen Din-

gen haben, um nur von unsrer eignen Existenz zu wissen. Diese Gewissheit ist also vor jener nicht möglich, ob sie gleich hinsichtlich der Stärke ihr nicht nachsteht. Diese beiden Weisen der Erkenntniss nennt Brown unmittelbare, oder auch intuitive Erkenntniss. Zu diesen kommt nun eine dritte Weise. Sie besteht in einem vermittelten Erkennen, beruht auf Deduction und Folgerung und wird Räsonnement *(reason)* genannt. Dieses vermittelte Erkennen betrachtet er nun ausführlich und unterscheidet vier verschiedne Arten desselben. Erstlich das demonstrative Erkennen, dann die moralische Gewissheit, die der demonstrativen am nächsten kommt, obgleich hier die Zustimmung nicht erzwungen, sondern freiwillig gegeben, oder nur durch moralische Nothwendigkeit abgenöthigt wird. Die dritte Art der vermittelten Erkenntniss ist die Vermuthung oder das Glauben, das sich der moralischen Gewissheit annähert. Die letzte endlich ist die Ueberzeugung durch das Zeugniss Andrer. 2)

Wenn aber mit dieser Ansicht der Mensch mit seiner Erkenntniss ganz auf das Sinnliche beschränkt erscheint, so geht Brown dann dazu über, zu zeigen, wie er sich über diese engen Grenzen zu erheben vermag: Die immateriellen Wesen sind nicht wahrzunehmen, und eben deswegen haben wir durchaus keine Idee von ihnen. Die Behauptung (Locke's), dass wir vom Geiste eine eben so klare Idee haben, wie von dem Körper, ist ganz grundlos, und wider-

spricht der Vernunft, ja selbst dem gewöhnlichen Menschenverstande. Jene Behauptung wäre wahr, wenn man, eben wie man itzt einen Körper vor das Auge des Andern bringen kann, einen Geist sichtbar darstellen könnte. Alle die Beweise, welche man anführt, um jenen monstruosen Satz zu erhärten, beweisen gar Nichts. Sie sagen, wir hätten von Denken und Wollen eine eben so klare Idee, wie von Ausdehnung und Solidität (s. Locke); — gesetzt dies wäre wahr (was es nicht ist), so würden wir damit doch noch keine Idee vom Geiste haben. Denn Denken und Wollen sind Vorgänge, welche ohne materielle Organe, ohne körperliche Bewegungen u. s. w. nicht zu Stande kommen; Denken und Wollen sind also Thätigkeiten nur solcher geistigen Wesen, die zugleich materiell sind. Eine immaterielle Substanz, welche denkt, ist eine *Contradictio in adjecto*. Wir können keinen Act unseres Geistes anders fassen, als indem wir zugleich materielle Vorgänge mit setzen. (Daher auch die geistigen Vorgänge, mit Recht, mit Worten bezeichnet werden, die dem Sinnlichen entlehnt sind, wie z. B. begreifen, fassen u. s. w.). Weil wir vom Geistigen keine Idee haben, deswegen nennen wir es auch, nur negativ, das Nicht-Materielle. — Würde nun jener berühmte Satz (Locke's) richtig seyn, dass, wo wir keine Ideen haben, auch Erkenntniss uns abgehe, und diese nur in der Wahrnehmung von Uebereinstimmung oder Widersreit von Ideen bestehe, so wäre freilich von einer Er-

kenntniss des Uebersinnlichen nicht die Rede. Wir können aber allerdings eine Erkenntniss in diesem Gebiete haben; wenn uns nämlich die unmittelbare (durch Ideen) abgeht, eine analogische, d. h. wir können auf bildliche Weise und durch Analogie mit dem Sinnlichen das Uebersinnliche erkennen. Was vom Geistigen überhaupt gilt, gilt nun besonders von Gott. Wir haben von Gott keine Idee, und also auch keine directe Anschauung. Indem wir nun aber auf uns selbst reflectiren, und die Ideen, die aus der Sensation stammen, ins Auge fassen, bilden wir uns durch analogische Schlüsse von ihm einen Begriff. So schliessen wir mit Recht, dass es in den rein geistigen Wesen etwas Analoges von dem geben muss, was in uns, materiell-geistigen, Denken und Wollen ist. In diesem analogischen Verfahren werden die Begriffe, die wir haben, oder die Ideen, welche unmittelbar von uns gewusst werden, auf Grund einer gewissen Aehnlichkeit an die Stelle andrer, uns nicht unmittelbar gegebner, oder überhaupt nicht zugänglicher, Begriffe gestellt. Geschieht dies nun, um Dinge dieser Welt zu erkennen, so nennt Brown dies menschliche Analogie, die er von der göttlichen Analogie unterscheidet, welche, auch von Gott in seiner Offenbarung, angewandt wird, damit uns die göttlichen Dinge bekannt würden. Hier ist es nun wichtig, dass die Analogie nicht mit der blossen Metapher verwechselt werde. Zwar haben wir auch eine metaphorische Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen,

aber Brown bemüht sich zu zeigen, dass die analogische Erkenntniss weit vorzüglicher ist, und gibt als das Unterscheidende beider dies an, dass bei der Metapher eine Idee oder auch ein Begriff an die Stelle eines andern gesetzt wird, den er vertreten soll, ohne dass irgend eine Aehnlichkeit oder gar wirkliche Uebereinstimmung zwischen ihnen Statt fände, dass sie deswegen ganz willkührlich ist, endlich dass der vertretende Begriff in der Regel eine Idee eines sinnlichen Gegenstandes ist; so ist es eine Metapher, wenn Christus sich die Thür nennt. Dagegen bei der Analogie gründet sich jene Stellvertretung auf eine wirkliche Uebereinstimmung zwischen beiden, und wenn auf Gott das Verhältniss von Vater und Sohn angewandt wird, so ist das nicht metaphorisch zu nehmen, sondern es findet eine wirkliche Analogie Statt. Wir wissen, dass in Gott wirklich etwas existirt, was mit dem Begriff, den wir anwenden, correspondirt, was dieses ist, können wir natürlich nicht wissen, da eine, nicht nur analoge, Erkenntniss auf die Grenzen des Sinnlichen beschränkt ist. 3)

Wir sehen also bei Brown den Satz, von welchem oben *sub* 3 behauptet wurde, Locke habe ihn consequenter Weise eigentlich aussprechen müssen, dass nämlich die Gewissheit der sinnlichen Dinge die grösste sey, wirklich mit Bewusstseyn ausgesprochen, und als eine nothwendige Behauptung des

Empirismus erkannt. Er ergänzt darin eine Lücke, welche Locke nachgelassen hatte, und gesteht den materiellen Dingen damit so viel zu, wie selbst der Vater des Empirismus nicht gewagt hatte. Er geht auch darin weiter als Locke, dass er nicht nur, wie dieser, es als möglich ansieht, dass einem materiellen Wesen das Denken inwohne, sondern vielmehr es für unmöglich hält, dass Etwas denke, was nicht materiell ist, ein ahndender Blick gleichsam auf jene Vollendung des Realismus, in der das Denken nicht nur auch mit materiellen Vorgängen begleitet, sondern selbst nur ein materieller Vorgang seyn wird. Endlich indem er das urgirt, was Locke selbst ausgesprochen hatte, dass die Reflexion nur Betrachtung der Beschäftigung mit sinnlichen Ideen ist, weist er darauf hin, dass daraus consequenter Weise folgt, dass die Reflexion auf der Sensation beruhe, und seine Polemik ist hier treffend, weil sie den Gegner mit seinen eignen Waffen schlägt.

7. Samuel Clarke ist nach Locke und Newton der beliebteste englische Philosoph. Auch er steht auf dem Boden des Empirismus, weil aber seine Untersuchungen nicht sowol auf die Beobachtung der Natur gingen, sondern vielmehr die Aufgabe

hatten, theils diesen Standpunkt selbst zu rechtfertigen, theils einzelne metaphysische Probleme zu lösen, so ist er für die Geschichte der **Philosophie** von grösserer Bedeutung, als sein Lehrer, Newton, mit dem er sonst auf keine Weise verglichen werden kann. Sein mindestes Verdienst besteht in der Lösung theoretischer Fragen. Von den drei Punkten, die er besonders betrachtet, (die Existenz Gottes, die Immaterialität des Geistes, und die Freiheit des Menschen) ist er in dem ersteren nicht viel weiter gekommen als Locke, im zweiten hat er sogar diesen weiter gehn lassen, indem derselbe bereits dem Ziel des Realismus näher kommt, nur in dem letzten hat er den Lockeschen Begriff des Wollens als der Möglichkeit, eine Action hervorzubringen ausführlicher, und in mancher Hinsicht besser, erörtert als Locke selbst. Dagegen hatte dieser in seinem System eine sehr wesentliche Lücke gelassen, sie betraf das Praktische. **Wie** dies auf dem Standpunkt des Empirismus behandelt werden müsse, dazu fehlten zwar bei ihm die Andeutungen nicht. Zum Handeln bringt nach Locke nicht etwa die Einsicht, oder auch die Vorstellung eines Guts, sondern nur das Gefühl des Mangels. Locke kennt also den Willen nur, wo er der durch Mangel de-

terminirte, d. h. natürlicher Wille, oder Trieb, ist. Weil er über diesen Standpunkt nicht hinausgeht, und auch nicht hinausgehn kann, deswegen ist ihm Gut, was dem Mangel abhilft, Uebel, was ihm nicht abhilft, oder ihn mehrt. Den Complex der Güter, oder die Glückseligkeit, soll der Mensch suchen, weil er ihn suchen muss. Es sind also die natürlichen Determinationen des Willens die so zum Moralprincip gemacht werden, und in der That kann von einem System, welches den Geist in theoretischer Hinsicht ganz passiv seyn lässt, eben so wenig erwartet werden, dass es die Autonomie der Vernunft zum Princip alles Handelns mache, als etwa bei einem System, welches alles Erkennen als Setzen fasst, präsumirt werden kann, dass seine Moral eine empirische Grundlage haben werde. Der Empirismus kann den Willen nicht anders nehmen, als wie er natürlich determinirt ist, und darum hat ihn auch Locke so genommen. Welches aber seine natürlichen Determinationen sind, hat er unbestimmt gelassen; diese näheren Inhaltsbestimmungen haben nun die bald nach ihm aufgestellten Moralsysteme gegeben. Sie enthalten daher nicht sowol eine weitere Ausbildung des Empirismus, als sie vielmehr demselben Standpunkt entwachsen

sind, aus welchem Lockes Philosophie hervorging. Wenn Clarke nur zum Theil zu ihnen zu rechnen ist, so werden wir ihn eben sowol von ihnen zu trennen, als mit ihnen zu verbinden haben.

Clarke und die englischen Moralsysteme.

§. 8.

Clarke.

Samuel Clarke [1]) wurde am 11. Oct. 1675 zu Norvich geboren, kam im Jahr 1691 aufs Cajus-Collegium in Cambridge, wo er, selbst kaum ein und zwanzig Jahr alt, dazu beitrug, dass die Descartessche Philosophie, welche dort herrschte, den Newtonschen Ansichten anfing Platz zu machen. Namentlich geschah dies durch die Anmerkungen, welche Clarke seiner lateinischen Uebersetzung der Physik des Cartesianers Rohault hinzufügte [2]). Im

---

[1]) *Account of the life, writings and character of Dr. Clarke, by Benj. Hoadley, Lord-Bishop of Wincester*, in Clarke's Werken. 1731. fol. Vol. 1.

Whiston historical memoirs of the life of Dr. S. Clarke. 1738. *8vo.*

Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen, grösstentheils aus der brittanischen Biographie übers. und mit einer Vorrede von J. S. Semler herausgegeben. Halle 1762. 7r Bd. p. 383 ff.

[2]) *Jacobi Rohaulti Physica; latine vertit, recensuit et ube-*

Jahre 1698 ward er Kapellan bei dem Bischof von Norvich, Dr. Joh. Moore, und schrieb als solcher seine drei praktischen Versuche [3]) über theologische Gegenstände, so wie eine anonyme Schrift [4]) gegen das von Toland verfasste Werk: *Amyntor or a defense of Milton's life.* Im Jahr 1701 begann er seine Paraphrase der vier Evangelien [5]). Zum Rector in Drayton ernannt, hielt er in den Jahren 1704 und 1705 die durch die Boylesche Stiftung bestimmten Predigten, welche er nachher umgearbeitet herausgab [6]), und welche oft aufgelegt worden sind. Sie sind das Hauptwerk des Clarke. Im Jahr 1706 erhielt er das Rectorat von *St. Bennet Pauls Wharf* in London, und endlich, — nachdem er vorher seine Schrift gegen *Dodwell's Epistolary discourse* ver-

---

rioribus iam annotationibus ex illustrissimi Isaaci Newtoni Philosophia maximam partem haustis amplificavit et ornavit S. Clarke, S. T. P. 1697. 8*vo.* 4te Aufl. 1715. 8.

[3]) *Three practical essays on baptism confirmation and repentance, containing full instructions for a holy life with earnest exhortations etc.* Fünfmal aufgelegt.

[4]) *Some reflections on that part of a book called Amyntor or a defense of Milton's life, which relates to the writing of the primitive fathers and the canon of new testament in a letter to a friend.*

[5]) *A Paraphrase on the four Evangelists etc.* Viermal aufgelegt. 2te Aufl. *Lond. Knapton.*

[6]) *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation etc. London Knapton* 1705 *et* 6. 2 *Vol.* — Dann oft aufgelegt.

Französisch von Rinotier: *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs etc.* 2te Aufl. *Amst.* 1727.

fasst und herausgegeben [7]), auch dieselbe gegen die Angriffe von Collins u. A. vertheidigt [8]), so wie Newtons Optik übersetzt hatte, — das Rectorat von St. James. Zu dieser Stelle gelangt, nahm er im Jahr 1709 zu Cambridge den theologischen Doctorgrad an durch eine, Aufsehen machende, Disputation. Seine Schrift über die Trinität [9]) erregte viele Streitigkeiten, ja sogar eine Klage beim Parlament

---

Nur der erste Theil dieses Werks ist ins Lateinische übersetzt, und in folgendem Werke erschienen: *Historia Atheismi breviter delineata a Jenkino Thomasio* *) *Cambro Britanno*, *cui accedit Samuelis Clark tractatus eximius etc. anglice conscriptus, iam autem latine redditus etc. Altorfi Noricorum* 1713. 8vo.

*) (*Jenkin Philips*).

Eine deutsche Uebersetzung des ganzen Werks führt den Titel: Dr. Samuel Clarkes Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes u. s. w. Braunschweig und Hildesheim 1756. 8.

[7]) *A letter to Mr. Dodwell wherein all the arguments in his epistolary discourse against the immortality of the soul are particularly answered etc. Lond.* 1711. (Der Titel der Dodwellschen Schrift ist: *An epistolary discourse proving from the Scriptures and the first Fathers, that the soul is a principle naturally mortal, but immortalized actually by the pleasure of God etc.*)

[8]) Collins hatte gegen diese Schrift eine unter dem Titel: *Some remarks on a pretended demonstration of the immateriality and natural immortality of soul etc.* verfasst, auf welche Clarke antwortete in: *a defense of an argument made use of in the letter to Mr. Dodwell etc. in four letters to the author of some remarks etc.* Diese Schrift ist unter den Titeln: *A defense etc., a second defense, a third and fourth defense etc.* dem Briefe an Dodwell angehängt.

[9]) *The Scripture doctrine of the trinity, wherein every text in the New Testament relating to that doctrine is distinctly considered etc.*

gegen ihn. Diese veranlasste ihn zu einer Erklärung hinsichtlich seines Verhältnisses zu den vier und zwanzig Artikeln, die allerdings etwas geschraubt ist. Im Jahr 1715 begannen seine Streitigkeiten mit Leibnitz; die Acten derselben gab Clarke im Jahr 1717 heraus [10]). In dieses selbe Jahr fällt auch sein Streit mit Collins über die Freiheit [11]). Darauf erschienen noch im Jahre 1724 siebzehn Predigten von ihm, und endlich ein Brief an Hoadley, physikalischen Inhalts. Newton's Stelle, die ihm im

---

10) *A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years* 1715 *and* 1716 *etc. London Knapton* 1717. — Französisch von Desmaizeaux herausgegeben: *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques etc. IIde éd. Amst.* 1740. 8*vo*, worin jene Sammlung von Clarke den ersten Band bildet.

11) Es erschien nämlich im J. 1715, nachher in 2ter Aufl. im J. 1717 eine Schrift (wahrscheinlich von Collins): *A philosophical enquiry concerning human liberty*, wovon eine französische Uebersetzung sich in (Desmaizeaux) *Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. II Vol. Amst. II. Ed.* 1740. *Vol.* 1. p. 261, unter dem Titel *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* findet. Dieser stellte nun Clarke die seinige entgegen:

Remarks upon a book entituled a philosophical enquiry concerning human liberty. Lond. 1717. Diese Schrift, so wie eine verwandten Inhalts, nämlich:

Letters to Dr. Clarke concerning liberty and necessity from a gentleman of Cambridge (*Richard Buckley, Esq.*), *with the Doctor's answers to them. London* 1717, gab er der unter 10) genannten *Collection* als Anhang mit, und die erstere ist in dem genannten *Recueil Vol.* 1. *p.* 371 *seq.* französisch enthalten.

Die gesammelten Werke von Clarke sind 1738 — 42 in vier Foliobänden erschienen.

J. 1727 angeboten ward, nahm er nicht an, sondern blieb in seinem geistlichen Beruf bis zu seinem Tode am 17. Mai 1729. Ein frommer und sehr gelehrter Mann, dem bei grossem Scharfsinn ein immenses Gedächtniss zu Hülfe kam, ist Clarke von dem Vorwurf zu grosser Vorsicht, ja Furchtsamkeit, kaum freizusprechen, die er dort zeigte, wo es darauf ankam, seine, von der kirchlichen abweichende, Meinung offen auszusprechen und zu vertreten.

Was nun seine Lehre betrifft, so ist von ihm kein philosophisches System aufgestellt, sondern es sind einzelne Punkte von ihm erörtert worden, ohne dass er den Zusammenhang zwischen ihnen nachzuweisen die Absicht hatte. Es sind dies, wie schon der Umstand wahrscheinlich macht, dass sein Hauptwerk ursprünglich Predigten waren — (die als englische freilich einen ganz andern Character haben, als unsere) — Gegenstände der natürlichen Theologie, oder wenigstens die mit ihnen verwandt sind. Uns ist das Wesentliche nur, darauf aufmerksam zu machen, auf welcher Grundlage Clarke bei diesen Untersuchungen steht. Wollen wir die hauptsächlichsten zum Voraus nennen, so lassen sie sich füglich unter diese Rubriken bringen: Ueber die Existenz und das Wesen Gottes, — über die Materialität oder Immaterialität der Seele, — über die Freiheit, und endlich über die Begründung der Moral.

Der erste dieser Punkte wird nun besonders erwogen in der ersten Hälfte seines *discourse*, und wenn gleich gerade die Erörterung dieses Gegen-

standes dem Clarke am meisten Ruhm verschafft hat, so tritt doch gerade hier am allerwenigsten Eigenthümliches uns entgegen. Wie vor ihm schon Cudworth sein berühmtes Werk, so beginnt auch Clarke das seinige mit einem Blick auf die Atheisten, und nachdem er als die drei möglichen Gründe des Atheismus Unwissenheit und Dummheit, oder lasterhaften Lebenswandel, oder endlich ein falsches Räsonnement bestimmt hat, so geht er dazu über, die Atheisten der dritten Art zu widerlegen, indem er bei ihnen voraussetzt, dass sie jede unbegründete und leichtsinnige Gottesleugnung für unvernünftig, so wie dagegen einen tugendhaften Lebenswandel für etwas Nothwendiges halten. — Um seinen Beweis zu führen, geht er nun von dem Satz aus, dass ein Widerspruch darin liegen würde, wenn ein absoluter Anfang alles Seyns angenommen würde, dass also nothwendig von Ewigkeit her etwas existiren müsse, welches nicht hervorgebracht, und also ein unabhängiges Wesen sey. Denn dass eine unendliche Reihe ohne eine wirkende Ursache angenommen würde, hält er für eine solche Widersinnigkeit, dass er sie nicht einmal den Atheisten zutraut. Dieses unabhängige Wesen ist also nicht durch eine andere Ursache gesetzt, sondern existirt durch sich selbst, also kommt ihm nothwendige Existenz zu. Daher folgt nicht etwa die Nothwendigkeit seiner Existenz aus unserem Denken, sondern sie geht ihm vielmehr vorher, und drängt sich unserm Denken auf.

Wir können nicht anders, als Gott als existirend denken. Wir finden nämlich in uns die Ideen der Ewigkeit und Unermesslichkeit, und können nicht umhin, diese Ideen zu haben, weil es ein Widerspruch in sich wäre, sie zu leugnen. Nun sind aber Ewigkeit sowol als Unermesslichkeit Eigenschaften, Attribute, sie können also nicht anders gedacht werden, als indem ein Substrat gedacht wird, an dem sie ihren Träger haben. Es muss also ein Wesen nothwendig gedacht werden, an welchem, als an ihrem Substrat, der unendliche Raum und die unendliche Zeit (welche nicht Substanzen sind, sondern blosse Modi) sich finden. Dieses ist Gott. Diesen bestimmt er daher als das Wesen, welches ohne Widerspruch nicht als nicht-existirend gedacht werden kann. Clarke scheint selbst zu fühlen, dass er mit dieser Begriffsbestimmung, wodurch er Gott zur *Causa sui* macht, so wie mit der letzten Wendung seines Beweises, dem Descartes in seinem ontologischen Beweise, namentlich aber dem Spinoza, gegen den diese Schrift eigentlich hauptsächlich gerichtet ist, fast zu nahe gekommen sey. Er sucht deswegen zu zeigen, wie sich seine Demonstration von jenem ontologischen Beweise unterscheide. Dieser, sagt er, habe das Schiefe an sich, dass der Schein entstehe, als wenn hier nur die Nominaldefinition des nothwendigen Wesens gegeben werde, woraus doch weiter nichts folge, als die Möglichkeit eines solchen Wesens — (man müsste denn sagen, dass bei diesem Wesen aus der Möglichkeit auch

die Wirklichkeit folge) — aber nicht, dass es auch wirklich existire. Seine Demonstration dagegen habe ein doppeltes Moment in sich, nämlich erstlich zeige sie, dass alle Dinge einen realen Grund haben müssen, und dann, dass dieser existirende Grund aller Dinge ein solches Wesen sey, welches durch sich selber existire und deswegen nur als existirend gedacht werden könne. Deswegen aber kann nicht die materielle Welt selbst dieses ewige selbstständige Wesen seyn. Wäre sie es, so könnten wir erstlich die Welt nicht ohne Existenz denken, was wir doch können, und zweitens könnte nicht ein Raum existiren, wo kein materielles Wesen sich findet (da, dessen Existenz nothwendig ist, überall seyn muss). Nun gibt es aber leeren Raum, wie sich nach Newton beweisen lässt (vgl. *Princ. Philos. Edit. I. p.* 411. *Edit. II. p.* 368); also existirt ein ewiges Wesen ausser der materiellen Welt. Obgleich dieses seinem Wesen nach uns schlechthin unbegreiflich ist, so können doch viele seiner Eigenschaften durch Schlüsse gefunden werden. Ausser der Ewigkeit werden dann Einheit, Unermesslichkeit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, Weisheit abgeleitet. In dem Beweise, dass das ewige Wesen nicht die materielle Welt sey, sondern etwas ausser ihr (obgleich Clarke sich gegen den Ausdruck, dass Gott supramundan sey, erklärt), kam nur beiläufig ein Punkt vor, welcher später von Clarke ausführlich in seinem Briefwechsel mit Leibnitz erörtert ward, nämlich der Begriff des

Raums, und was damit zusammenhängt, die Möglichkeit des *Vacuum.* Nach Leibnitz ist nämlich der Raum eben so wenig, wie die Zeit, etwas Reales für sich, sondern ist blosse Form der Existenz von Dingen (oder um Leibnitz's Ausdruck beizubehalten: *un ordre des coëxistences, comme le temps est un ordre des successions*), und also ohne Dinge nicht denkbar. Dagegen behauptet nun Clarke die Realität des Raumes wie der Zeit. Zwar will er sie nicht Substanzen nennen, sondern er nennt sie bald eine Eigenschaft, bald nur eine Folge des unendlichen Wesens. Den Grund, dass ein leerer Raum ein Attribut ohne Substrat wäre, lässt er nicht gelten, da ja eben Gott dieses Substrat wäre. Der Streit wurde nachher etwas gereizt, aber um so unfruchtbarer, geführt, da Leibnitz den Clarke wohl dahin brachte, zu sagen, Gott existire nicht im Raum und in der Zeit, sondern seine Existenz sey die Ursache von Raum und Zeit — (während er doch am Anfange des Streits gesagt hatte, Gott müsse im Raum, wie die Seele in ihrem *Sensorio* seyn, weil er sonst nicht im Raum wirken könne) — ihn aber nicht dazu bringen konnte, sich auch nur im Geringsten auf Leibnitz's Standpunkt zu versetzen. Die Behauptung, dass bei einer solchen Ansicht es also einerlei sey, ob die Welt itzt oder nach einem Jahrtausend geschaffen wurde u. dgl., — die Leibnitz auf seinem Standpunkt gar nicht schrecken konnte, wird immer wiederholt, und die Sache um Nichts gefördert. 1)

Viel eigenthümlicher ist nun Clarkes Ansicht, die er hinsichtlich des Wesens der Seele in seinem Streite mit Dodwell entwickelte. Dieser hatte in seinem *Epistolary discourse* geleugnet, dass der Seele als solcher Unsterblichkeit zukomme, da sie ein materielles Wesen sey, dem Gott nur Unsterblichkeit auf ausserordentlichem Wege nach seiner Gnade schenke. Clarke erklärte nun diese Meinung nicht nur für gefährlich, da sehr Viele sich nur an den ersten Theil derselben halten, das fortwährende Wunder Gottes aber, welches Dodwell annehme, nicht zugestehn würden, sondern auch für falsch, weil die eigentliche Basis derselben, die behauptete Materialität der Seele, ein Irrthum sey, indem sich vielmehr ihre Immaterialität demonstriren lasse. Wie man sonst von diesem Gegenstande urtheilen mag, von dem Standpunkt aus, den wir, um Clarke richtig zu beurtheilen, einnehmen müssen, müssen wir gestehn, dass gerade durch diese Behauptung Clarke sich vor und also unter die Stufe stellt, die bereits Locke erstiegen hat. Er sagt tadelnd in seinem ersten Brief an Leibnitz: *That Mr. Locke doubteo, whether the soul was immateriel or no, may justly be suspected from some parts of his writings. But herein he has been followed only by some Materialists, enemies of the mathematical principles of Philosophie, and who approve little or nothing in Mr. Locke's writings but his errors.* Aber gerade diese *Materialists* sind die, welche consequenter den Empirismus durchführen,

welcher über die bloss mathematischen Principien hinausgehn muss, da diese nur auf einem Standpunkt ausreichen können, der die Materie als nur quantitativ bestimmt annimmt. Daher kommt es denn, dass Clarke hier sich mehr dem Cartesianismus annähert, der geistige und materielle Substanzen, als in sich seyende und ausser sich seyende, sich gegenüber setzt. Dennoch darf dieser Punkt in Clarke's Lehre nicht übergangen werden, weil dieser Gegensatz hier mehr als bisher mit vollem Bewusstseyn ausgesprochen wird. Der eigentliche Beweis dafür, dass die Seele immateriell sey, sagt Clarke, liege darin, dass sie sich ihrer bewusst sey. Die Materie ist nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt; sie ist nur ein Aggregat getrennter aussereinander liegender Theile; — hätte daher die Materie Bewusstseyn, so müsste jedes Partikelchen ein Bewusstseyn für sich haben; und wenn Gott ein individuelles Bewusstseyn mit einem Aggregat von materiellen Partikelchen verbinden wollte, so könnte selbst Er dies nicht anders bewerkstelligen, als indem er ein Wesen hinzufügte, welches in allen jenen Partikelchen, und doch nur Eines (also kein Aussereinander) wäre. Ist aber die Seele ein solches vom Körper Verschiednes, so kann sie auch hinsichtlich ihrer Existenz nicht vom Körper abhängen. Es ward ihm nun gegen dieses Räsonnement der Einwand gemacht, es könne sehr wohl seyn, dass dem Ganzen irgend eine Eigenschaft (also hier Selbstbewusstseyn) zugeschrieben würde, welche den ein-

zelnen Theilen nicht zukomme, und man berief sich dabei auf die Farbe, und den Wohlgeruch der Rose. Clarke weist nun darauf hin, dass dies auf einer Verwechslung von Begriffen beruht. Nämlich was wirkliche Eigenschaft des Gegenstandes ist, (wie z. B. Grösse, Schwere u. s. w.), dabei ist es unmöglich, dass das Ganze sie habe, ohne dass sie den Theilen zukomme, weil hier die Eigenschaft oder auch das Vermögen des Ganzen gar nichts andres ist, als die Summe des Vermögens der einzelnen Theile. (Die Grösse oder Schwere des Ganzen ist die Summe der Grösse oder Schwere der Theile). — Hievon sind nun unterschieden diejenigen Eigenschaften (wie sie uneigentlich genannt werden), welche nicht sowol eine Beschaffenheit des Gegenstandes angeben, als eine Wirkung in dem wahrnehmenden Subjecte, so dass sie also vielmehr eine Beschaffenheit dieses Subjectes bezeichnen. (So kommt Wohlgeruch nicht der Rose zu, sondern ist eine Modification unsrer Empfindung). Endlich kann man daran noch andere Kräfte unterscheiden, welche nur kürzere Formeln für eine bestimmte Classe von Bewegungen u. dgl. sind, z. B. Magnetismus, Electricität u. s. w. — Da nun Bewusstseyn nur eine Eigenschaft der ersten Art seyn kann, so kann jener Einwand nicht gelten, der nur bei denen der zweiten Art irgend eine Beweiskraft hat, und es bleibt dabei, dass die Seele immateriell ist. Ist sie aber dies, so kann sie nicht aufgelöst, und also weder sie, noch irgend eine wesentliche Qua-

lität derselben (z. B. das Denken) auf natürlichem Wege zerstört werden. 2)

Wenden wir uns an den dritten Gegenstand, welchen Clarke seiner Untersuchung unterworfen hat, die Frage nämlich nach der Freiheit, so finden wir ihn hier ganz auf Locke's Standpunkt. Und nicht nur dies, sondern wir sehn ihn, was Locke unbestimmt gelassen, näher bestimmen, worin jener inconsequent geblieben, consequenter durchführen. Auch hier sind seine Untersuchungen durch entgegengesetzte Ansichten hervorgerufen und haben daher einen polemischen Character. — Um die Freiheit des Willens zu retten, namentlich gegen die Angriffe von Collins, geht er zu einer nähern Bestimmung über, worin die Activität und worin die Passivität des Geistes bestehe. So weit nämlich etwas passiv ist, so weit ist es der Nothwendigkeit unterworfen, in wie weit es activ ist, in so weit ist es auch frei. Thätigkeit und Freiheit sind dasselbe, und die Frage, ob der Geist frei sey, kommt auf dieselbe hinaus, ob ihm Thätigkeit zugeschrieben werden könne, oder ob er nur passiv sey. Dass er dies letztere auch sey, leugnet er nicht, vielmehr ist ihm, ganz wie dem Locke, alles Erkennen nur Empfangen, der Verstand also reine Passivität. — Um jenen ausgesprochnen Satz, dass Thätigkeit = Freiheit, annehmlich zu machen, stellt er als Definition von Thätigkeit auf: sie sey das Vermögen, eine Bewegung zu beginnen (also was Locke *motivity* genannt hatte); wollte man anneh-

men, die Bewegung sey nothwendig, so muss man auch eine Ursache annehmen, welche die Bewegung nothwendig macht; man kommt also darauf, dass der Anfang der Bewegung nicht selbst wieder bedingt seyn kann; was also die Bewegung beginnt, ist nicht durch Nothwendigkeit determinirt, ist wirklich thätig, also frei. Fragt man nun, ob der Wille frei, d. h. ob er eine wirkliche Thätigkeit sey, so muss auf die Zweideutigkeit des Wortes Wille Rücksicht genommen werden. Mit diesem Worte bezeichnet man nämlich einmal die Zustimmung, die der Verstand gibt, und zweitens auch die Ausübung wirklicher bewegender Thätigkeit. — Durch diese Unterscheidung stellt sich nun Clarke in den entschiedensten Gegensatz gegen Descartes und seine ganze Schule. Dieser war Wollen nur = Zustimmung geben oder versagen, und so konnte und musste Spinoza zu jenem berühmten Satze kommen: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt*, der ihn dazu brachte, jedes Indeterminirtseyn zu leugnen. Locke hatte bereits, wo er von Zustimmung sprach, einen Unterschied gemacht zwischen der Zustimmung, die wir geben müssen, wenn etwas ganz evident, oder geben wollen, wo etwas nur wahrscheinlich ist; er war aber hier in eine schwankende Stellung gekommen, daher ihn hier bei diesem Punkt seine sonstige Bestimmtheit auch ganz verliess. Dies erkennt nun Clarke und tadelt es ausdrücklich an Locke. Er unterscheidet nun aufs aller Bestimmteste die Zustimmung, oder das Vorziehen, welches

ihm ein reiner Act des Verstandes und eben deswegen etwas rein Passives ist, von dem Willen, oder dem Vermögen zu bewegen, welches eine Activität ist. Bei jedem Fürwahrhalten, bei jeder Billigung verhalten wir uns rein passiv, deswegen kann auch die Einsicht, dass etwas besser sey, uns so wenig zum Handeln bestimmen, als Ruhe die Ursache von Bewegung seyn kann. Höchstens die Veranlassung kann jene Erkenntniss seyn, ein Zusammenhang oder gar ein Einfluss von jener Erkenntniss auf den Entschluss findet durchaus nicht Statt. — Das Interessante in diesen Sätzen ist, dass hier wirklich Ernst gemacht wird mit der Definition des Willens, welche schon Locke aufgestellt hatte, dass aber zugleich mit dieser scharfen Scheidung dessen, was Activität, was Passivität des Geistes sey, die erstere wieder um ein bedeutendes Gebiet ärmer geworden ist, indem, was die Frühern noch ganz, Locke wenigstens zum Theil ihr gelassen hatten, das *Assentiment*, itzt zu einem blossen Bestimmtwerden gemacht wird. 3)

Wenden wir uns nun zu dem praktischen Theile der Philosophie, so tritt uns hier Clarke mit einer eigenthümlich ausgebildeten Ansicht entgegen, bei welcher als das Wesentliche dies angegeben werden kann, dass er die Norm dafür, wie gehandelt werden soll, nicht sowol in dem handelnden Subjecte, als vielmehr in den Objecten finden will, auf welche die Handlung geht. Ihre Natur bestimmt, was zu thun ist, und da nun ihre Natur dazu erkannt

seyn muss, Erkennen aber nur Erfahren, passives Aufnehmen ist, so ist diesem Moralsystem eine rein empirische Grundlage gegeben. Unsere Erkenntniss der Dinge soll also unsere Handlungsweise bestimmen. Soll. Denn würde er es als ein Factum aussprechen, so träte er mit seiner eben betrachteten Trennung des Theoretischen und Praktischen in Widerspruch. Der Wille wird nicht so von der Erkenntniss determinirt, dass er ihr folgen müsste, die Möglichkeit ist gesetzt, dass er ihr nicht folgt, aber nur wenn er es thut, ist die Handlung gut. Der Gedankengang in diesem Moralsystem ist im Wesentlichen dieser: Die ursprüngliche Verschiedenheit der Dinge bedingt verschiedne Verhältnisse unter ihnen. Manche Combinationen derselben sind angemessen, manche nicht *(fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another)*. Nach dieser ihrer gegenseitigen Angemessenheit richtet sich selbst Gott, und daher ist es die erste, ja einzige Verpflichtung des Menschen, die Dinge so zu behandeln, wie es ihrer Natur angemessen ist. Wie in der Mathematik gewisse Grössen ein bestimmtes Verhältniss haben, eben so gibt es im sittlichen Gebiete solche Verhältnisse, welche, von keiner positiven gesetzlichen Bestimmung abhängend, dem Unterschied des Guten und Bösen zu Grunde liegen. Dieser Unterschied hängt nicht vom Willen Gottes ab; nicht weil Gott es will, ist etwas gut, sondern weil es gut ist, will es Gott. Gott selbst kann die Dinge,

ob sie gleich ihre Existenz von ihm haben, nicht anders als ihrer Natur angemessen behandeln. Eben so wenig ist der Begriff des Guten abzuleiten aus der Rücksicht auf das allgemeine Beste. Zwar wird mit der angemessnen Behandlung aller Dinge das allgemeine Beste gewiss erreicht, allein es ist deswegen schon nicht Princip der Moral, weil, was wirklich zum allgemeinen Besten dient, nur ein unendlicher Verstand erkennen kann, das Princip des sittlichen Handelns aber Jedem erkennbar seyn muss. Die ewigen und unveränderlichen Verhältnisse der Dinge, so wie ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung u. s. w. sind unserem Verstande erkennbar, und durch diese Erkenntniss kann sich der Wille bestimmen lassen, ja er muss es, wenn er nicht will, dass die Dinge etwas Anderes seyn sollen, als sie sind. Das ursprüngliche und normale Verhältniss ist, dass sich der Wille eben so der Natur und Beschaffenheit der Dinge unterwirft, wie der Verstand sich einer bewiesenen Wahrheit unterwirft. Er kann aber, kraft seiner Freiheit, dies auch unterlassen, und es sind ausser dem Mangel richtiger Erkenntniss, namentlich die Leidenschaften, die ihn zu dem letztern bringen. Mit seinem Willen *soll* er, mit seinem Verstande *muss* er sich durch die Beschaffenheit der Dinge bestimmen lassen. Thut er es nicht, so ist er eben so unvernünftig, als wollte er einen Beweis nicht zugeben; es ist nämlich: den Andern nicht behandeln, wie wir wollen, dass er uns behandle, ganz eben so

unvernünftig, als wollten wir sagen $2+3$ sey wohl $=5$, aber 5 sey nicht $=2+3$. Eine solche unvernünftige Handlung leugnet durch die That eine Wahrheit. Dass dies geschieht, hat nur in falschen Meinungen und schlechter Sitte seinen Grund. Trotz dem aber üben alle moralischen Verpflichtungen eine Art Zwang über uns aus, weil nämlich in allen Menschen, auch den Verderbtesten, ein Gefühl sich findet, das sie Gutes und Böses unterscheiden lässt, und überall laut spricht, wo nicht das eigene Interesse mit ins Spiel kommt, daher am meisten bei der Beurtheilung Andrer. 4)

Nachdem Clarke dann aus diesem Princip die Pflichten gegen Gott, die Nebenmenschen und sich selbst abgeleitet hat, geht er zu einer Vertheidigung der christlichen Religion über, die nur theologisches Interesse hat.

§. 9.

Die englischen Moralisten *).

Die englischen Moralsysteme dieser Zeit haben das Eigenthümliche, dass sie weniger den absoluten Werth der Handlung, als vielmehr nur den Grund hervorheben, aus dem sie hervorgeht, und die Folge, die sie hat.

*) Vgl. Schleiermacher Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

Indem daher nicht sowol dies das Treibende ist, was die Dinge und der Handelnde seyn soll, als was sie sind, sind diese Systeme, selbst wo der theoretische Standpunkt ihrer Urheber ein andrer seyn sollte, Empirismus im praktischen Gebiete. Eudämonismus ist deshalb ihr Character. Zu den wichtigsten Repräsentanten dieses Standpunkts gehört Wollaston, welcher, indem er in der Wahrheit das Moral-Princip sieht, das gute Handeln von der richtigen Erkenntniss der Dinge abhängig macht, und bei der näheren Bestimmung seines Princips sich in Vielem dem Clarke annähert. Hatten diese beiden zwar den determinirenden Grund in die Objecte gesetzt, dagegen es dem Belieben des Subjectes anheimgestellt, ob es ihm folgen wolle, so sucht Shaftesbury auch, wie es sich bestimmen muss, aus der natürlichen Beschaffenheit des handelnden Subjectes abzuleiten. Diesem sind Neigungen angeboren, und die Harmonie zwischen der angebornen Selbst-

liebe und dem natürlichen Wohlwollen, die der moralische Sinn und Geschmack verlangt, gibt der Handlung ihren Werth. Hutcheson endlich leitet gleichfalls die Handlung aus angebornen Willensdeterminationen ab, aber nur eine derselben gibt der Handlung einen Werth, die wohlwollende. Indem er also zum Moralprincip dies macht, dass der Mensch der natürlichen Neigung folge, welche die Objecte als die Hauptsache ansehn, und sich ihnen hingeben heisst, kann er als der Fortbildner der Lehre des Shaftesbury angesehen werden, und der mit ihr die vorhergenannte vereinigt hat. —

1. Schon bei Clarke wurde bemerkt, dass ein Moralsystem, bei welchem die Natur der Dinge das Handeln bestimmt, auf dem Standpunkt des Empirismus stehe. Es nimmt nämlich das Theoretische und Praktische als Unterschiednes an, und ordnet zugleich das Letztere dem Ersteren unter, womit es sich in den schneidendsten Gegensatz stellt gegen alle die (rationalistischen) Moralsysteme, welche die Bestimmung nur in das autonomische Subject setzen.

Ist aber die Norm für die Handlung die natürliche Beschaffenheit der Dinge, oder auch der Handelnden, so wird auch das eigentliche Ziel derselben kein anderes seyn, als die Uebereinstimmung mit der Objectivität oder mit seiner eignen natürlichen Bestimmtheit; jenes ist was man Wohl, dieses was man Lust nennt. Wo etwa ein, durch die Vernunft gesetztes, Ideal verwirklicht werden soll, ist das Ende der Handlung und ihr Ziel die Vernunftmässigkeit, d. h. das Gute, hier dagegen nur das Gut oder Wohl. Dies ist der Grund, warum alle diese Moralsysteme nur auf das Wohl und die Lust gehn, oder eudämonistische sind. Ihnen ist, nach Schleiermachers Ausdruck, „die Handlung das Nichtgewollte", weil sie bloss Mittel ist, dagegen den Anderen die „Lust das Nichtgewollte", weil es bloss „Zugabe" ist. Da es nun darauf ankommt, den Standpunkt, so fern er ein nothwendiger ist, darzustellen, so werden nur die hauptsächlichsten Repräsentanten desselben dargestellt werden, d. h. die, welche ihn zuerst und in seiner Reinheit geltend gemacht haben, und wieder unter einander in diesem Verhältniss stehen, dass Einer den Anderen ergänzt. Wo beides nicht der Fall ist, wo weder eine eigenthümliche Richtung sich zeigt, wie bei

Smith, noch auch dieser Standpunkt ganz unvermischt erhalten ist, wie bei Ferguson, werden wir uns mit einer blossen Angabe der Namen und Schriften, oder mit dem Wiederholen bereits angestellter Ansichten nicht aufzuhalten haben. Zuerst ist nun zu nennen:

Wollaston.

William Wollaston [1]) wurde am 26. März 1659 in Cotton-Clanford in Staffordshire geboren, erhielt seinen ersten Unterricht in den Schulen zu Shenston und Litchfield, wurde dann später, im J. 1674, ins Sidney-College in Cambridge aufgenommen, wo er im Jahre 1680 M. AA. LL. ward, nachdem er auf der Universität einen grossen Ruf erhalten hatte. Er verliess sie im Jahre 1681, und nahm dann, seiner dürftigen Lage wegen, eine kleine Stelle an einer Schule zu Birmingham an; bald vereinigte er damit die Stelle eines Lectors in einem benachbarten Orte, und trotz dem, dass die vielen Arbeiten seine Gesundheit untergruben, blieb er in dieser Stellung gegen vier Jahr. Eine Beförderung zu einer Stelle an derselben Schule, die ihm 70 Pfund jährlich trug, war eine sehr wesentliche Verbesserung seiner Lage. Sein Schicksal erfuhr eine totale Wendung, als im Jahre 1688 ein reicher Oheim von ihm starb,

---

[1]) *The religion of nature delineated. The sixth edition, London printed for John and Paul Knapton* 1738. 4. *Preface.*

und ihn zum Erben einsetzte. Er gab itzt seine Stelle auf, zog nach London, wo er sich verheirathete, und ein ganz zurückgezogenes Leben führte, ganz und gar den verschiedensten Studien gewidmet. Viele Werke, die er geschrieben, hat er selbst vor seinem Tode verbrannt; die man nach seinem Tode vorfand, verdanken vielleicht nur einem Zufall ihre Erhaltung. Ausser einer Paraphrase des Ecclesiastes und einer lateinischen Grammatik für seine Kinder [2]) hat er selbst nur ein Werk herausgegeben. Dieses sein Hauptwerk ist „der Abriss der natürlichen Religion“ [3]). Ursprünglich war auch dieses gar nicht zur Herausgabe bestimmt, und ist auch eigentlich nicht vollendet. Denn von den drei Fragen, die er sich darin zur Beantwortung vorgelegt hatte: Ob es eine natürliche Religion gebe? Was sie enthalte? Wie ein Mensch eine sichere Richtschnur zur Beurtheilung andrer Religionen, und zur Regelung seines Lebens erlangen könne?, — hatte Wollaston in dieser Abhandlung, die er abschriftlich mehrern Freunden mittheilte, nur die ersten beiden behandelt. Die Freunde überredeten ihn, ehe noch die Antwort auf die dritte vollendet war, das Werk herauszugeben, und dann an die übrig gebliebne

---

[2]) Die erstere ist gedruckt 1690, die letztere 1703.

[3]) Von diesem Werke, dessen Titel Anm. 1 vollständig angegeben, ist auch eine französische Uebersetzung erschienen à la Haye 1726 in 4, welche aber den Sinn des Originals nicht überall gleich wiedergibt. Auch sind die vielen Citate des Originals mehr zusammengezogen.

Untersuchung zu gehn. Er folgte ihrem Rath, und dieser Theil des Werks erschien. Nicht lange nach der Herausgabe starb er, am 29. October 1724. Ein sanfter und milder Character, grosse Bescheidenheit zieren den, durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten, Mann. Sein Leben und sein Tod stehen im Einklange mit dem, was er als Pflicht lehrte. Das Wesentliche seiner Ansicht ist ungefähr Folgendes:

Alle Religion beruht auf dem Unterschiede des Guten und Bösen, wo ein solcher Unterschied gemacht wird, ist Religion und umgekehrt. So wird hier unter Religion nichts Andres verstanden, als die Verpflichtung, zu thun was nicht unterlassen, zu lassen was nicht gethan werden darf. Dem Gesetz gehorchen, welches Gott gegeben hat, ist Religion überhaupt, und dem Gesetz insbesondre gehorchen, welches Er uns offenbart, wenn wir unsere natürlichen Fähigkeiten richtig anwenden, ist die Religion der Natur oder natürliche Religion. Jenen aufgestellten Sätzen gemäss, wird nun kein Begriff früher erörtert werden müssen, als der Begriff des Guten und des Uebels. Wollaston knüpft diese Erörterung an einige Sätze an, die er vorausschickt, um zuerst den Begriff des Wahren zu fixiren, von welchem der Begriff des Guten nicht nur abhängig gemacht, sondern unter den er subsumirt wird. Diejenigen Sätze sind wahr, welche die Dinge so setzen, wie sie wirklich sind, oder Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Zeichen oder Namen der Dinge mit ihnen selbst. Ein Satz wird aufgehoben durch einen

ihm entgegengesetzten Satz, dieser Satz aber braucht nicht in Worten ausgesprochen zu seyn, er kann auch in einer Handlung enthalten seyn; (Worte sind nur Zeichen, Andeutungen eines Gedankens, dagegen die Handlung die eigentliche Erscheinung desselben ist). In den Handlungen liegt deswegen immer ein Satz enthalten, der wahr oder unwahr seyn kann, und manches Menschen Leben ist eine Lüge. Wir sprechen deswegen mit Recht von unbedeutenden Handlungen, weil wir das Bewusstseyn haben, dass jede Handlung Etwas bedeutet, d. h. sagt. Es steht deswegen dies fest: Jeder, welcher so handelt, als wenn eine Sache sich in irgend einer Weise verhalte oder nicht verhalte, spricht damit, dass sie sich so oder anders verhalte eben so klar, nur noch mit grösserem Nachdruck, aus, als wenn er es mit Worten thäte. Verhält sichs nun anders, so streitet seine Handlung mit der Wahrheit. Keine Handlung nun, welche mit einem wahren Satz streitet, oder es leugnet, dass ein Ding so sey wie es wirklich ist, kann recht seyn. Sie ist eben so unrichtig und unwahr, wie der Satz, den sie enthält. Sie ist ja nur jener Satz, nur praktisch ausgesprochen. Eine solche Handlung nun, oder auch eine Unterlassung, welche mit einem wahren Satz streitet, ist moralisch schlecht, eine Handlung die ihr entgegengesetzt ist, moralisch gut, endlich eine solche, bei der weder wenn sie gethan, noch wenn sie unterlassen wird, ein wahrer Satz negirt wird, moralisch in-

different. Obgleich nun jeder wahre Satz mit einem andern wahren Satze gleich wahr ist, so folgt doch daraus nicht, dass nicht ein gradueller Unterschied Statt finden könne zwischen solchen Handlungen, die schlecht sind. Setzen wir den Fall, es entwende Jemand dem Andern eine Sache, so begeht er ein Verbrechen, weil er diese Sache nicht als das behandelt, was sie ist, als das Eigenthum eines Andern; entwendet er ihm aber eine Sache, die das 10000fache von jener ersten werth ist, so ist es, als wenn er jene 10000mal entwandt hätte, sein Unrecht ist also grösser. Ein Unrecht ist also grösser, wo es mehreren wahren Sätzen widerspricht, oder wo die Wahrheit, die es verletzt, so wichtig ist, dass sie gleichsam mehrere in sich enthält, die alle zumal in ihr verletzt wurden. 1)

Indem Wollaston als Moralprincip ausgesprochen hat, dass die Handlung gut sey, die einen wahren Satz enthalte, fühlt er selbst, dass er hier zu einer ganz formellen Bestimmung gekommen ist, eben so formell wie etwa die wäre, dass eine Handlung gut sey, die einen guten Grund, oder Zweck u. s. w. habe. Er sucht diesem leeren Formalismus abzuhelfen, und eine nähere Bestimmung hinsichtlich des Inhalts der guten Handlung zu gewinnen. Bei diesem Bestreben nähert er sich nun in manchen Punkten der Ansicht von Sam. Clarke, indem auch er das Verhältniss der verschiednen Dinge, und ihre gegenseitige Angemessenheit zu beachten

nicht umhin kann: Es muss nämlich ein jedes Ding nicht nur beurtheilt werden, wie es an sich ist, denn dies gäbe nur eine einseitige Beurtheilung, sondern man muss zu gleicher Zeit alle Beziehungen des Dinges mit in Betracht ziehn, und es in seiner Ganzheit nehmen. Im andern Falle nehmen wir es nicht wie es ist, sondern wie es nur zum Theil ist, zum andern Theil aber nicht ist. Dies ist nun bei der Beurtheilung einer Handlung sehr wichtig. Z. B. Einer stiehlt ein Pferd und reitet damit fort, so ist zwar der Satz, dass das Pferd zum Reiten da sey, wahr, dennoch aber jene Handlung ein Unrecht, weil er das Pferd nur als Pferd und nicht zugleich als das Pferd eines Andern behandelt. Ein Satz hinsichtlich eines Dinges ist nur wahr, wenn er die ganze Natur desselben berücksichtigt, deswegen ist nur das wirklich wahr, was der Natur des Gegenstandes gemäss ist, und seiner Natur gemäss ihn zu behandeln, ist der Wahrheit gemäss, d. h. gut. Jenes nur formale Princip ist also näher dahin bestimmt, dass die Handlung gut ist, welche der Natur des Gegenstandes gemäss ist. Diese Natur ist nichts Andres als die Bestimmung desselben, und da diese ihm von Gott gegeben, so erscheint es als ein Ungehorsam gegen Gott, wenn die Dinge anders behandelt werden, als ihre Natur es verlangt. Was also bestimmt, wie sie behandelt werden müssen, sind nicht etwa der Vernunft inwohnende Gesetze *a priori*, — Wollaston nennt dies der Moral nur einen wankenden Grund geben, da

es keine solche allgemeine Vernunftprincipien gebe — sondern das grosse Gesetz der Religion, oder der Natur ist, dass die Dinge als das behandelt werden, was sie sind. (Damit bestimmt also nicht sowohl ein Sollen, als vielmehr nur das Seyn die Handlung und ihren Werth.) 2)

Aber auch diese Bestimmung scheint Wollaston noch nicht genügt zu haben, und er führt deswegen in seine Sittenlehre noch einen andern Begriff ein, den Begriff der Glückseligkeit, und sucht nun nachzuweisen, dass das Suchen derselben mit dem Verwirklichen der Wahrheit zusammenfalle. Beides, sagt er, sey so mit einander verbunden, dass Keines ohne das Andere denkbar, das Eine mit dem Andern gesetzt sey. Um den Begriff der Glückseligkeit zu fixiren, geht er von dem des Vergnügens aus. Vergnügen ist Bewusstsein von etwas Angenehmen, Schmerz von etwas Unangenehmen. Da das Bewusstsein dazu nöthig ist, so bestimmt nicht die äussere (Schmerz oder Vergnügen erregende) Ursache den Grad desselben, sondern dieser ist das Product der Ursache und des Grades der Perception, d. h. eine stärkere Ursache kann bei geringerer Perception einen schwächeren Grad von Schmerz oder Vergnügen erregen. Ein gleicher Grad von Schmerz und Vergnügen hebt sich auf, wiegt eines oder das andere vor, so ist der Ueberschuss die wahre Quantität von Vergnügen oder Schmerz, oder was dasselbe heisst, die Quantität wahren Vergnügens oder Schmerzes. Glückseligkeit ist nun

nichts Anderes als die Summe wahren Vergnügens. Ein Vergnügen, das mit einem grössern Schmerz erkauft wird, ist keine Glückseligkeit, weil hier ein Ueberschuss von Schmerz, also Unglückseligkeit, gesetzt ist, — eben so, wo Vergnügen und Schmerz gleich sind, ist keine Glückseligkeit, — sondern sie besteht in dem Ueberschuss des Vergnügens über den Schmerz d. h. im reinen oder wahren Vergnügen. Dieses kann nicht in Etwas bestehn, was der eignen Natur widerspricht; was mit der eignen Natur streitet, oder ihr verderblich ist, kann nicht angenehm seyn, und eben deswegen nicht glücklich machen. — Dieser Satz, welcher eigentlich Beides verbindet, das Princip der Glückseligkeit und der Wahrheit, ist von Wollaston nicht streng bewiesen; um es zu thun flüchtet er zu der Vorstellung von Gott, und zeigt, dass, wenn ein Geschöpf, indem es sich seiner Natur und also Gottes Ordnung widersetzte, glücklich wäre, es sich damit mächtiger zeigte als Gott, was absurd sey. Es ist hier eine Lücke nicht zu leugnen, sie kommt dadurch, dass Wollaston hier gleichsam auf der Schwelle steht, die zu einer weitern Moralansicht führt, welche bei empirischer Grundlage nicht ausbleiben kann, dem reinen Eudaimonismus. Nur noch auf der Schwelle, deswegen behauptet er durchgängig, dass die objective Beschaffenheit der Dinge das Handeln bestimme, zu gleicher Zeit aber ahndet er schon, dass das Bestimmende nur das eigne Vergnügen sey, — als Mitglied schiebt er ein, angenehm

und Vergnügen sey nur, was der eignen Natur und Bestimmung entspreche. Dies Mittelglied bleibt aber eine Versicherung, eben so wie es eine blosse Versicherung, oder, wie Wollaston selbst sagt, ein Postulat ist, dass Schmerz ein Uebel in seinem Sinn sey, d. h. eine Unwahrheit enthalte. Von hier aus geht er dann so weiter: Wahre Glückseligkeit kann nur das gewähren, was der Bestimmung des Wesens gemäss ist, und wenn das Wesen etwa doppelter Natur ist, wie der Mensch, was der Bestimmung seines edlern Theils entspricht. Daher macht den Menschen nur glücklich, was der Vernunft entspricht. Macht dem Menschen das Unvernünftige Vergnügen, so setzt er sich mit sich selbst in Widerspruch, indem er ausspricht: „er sei ein unvernünftiges Wesen," was ein unwahrer Satz ist. Da so das Verwirklichen der Wahrheit und das Suchen der Glückseligkeit ein und dasselbe ist, so beruht alle natürliche Religion auf der Vereinigung von Wahrheit und Vernunft und Glückseligkeit, und als ihre eigentliche Definition wird aufgestellt, sie sey das Suchen der Glückseligkeit durch Verwirklichen der Wahrheit und Vernunft. 3)

Wenn nun das Wesentliche dieser Lehre ist, dass die Beschaffenheit der Dinge das Handeln bestimmt, und also dasselbe durch das Erkennen derselben bedingt ist, so ist auf diesem Standpunkt für die Moral die theoretische Frage, wie wir die Dinge und ihre Beziehungen erkennen, von der grössten Wichtigkeit. Wollaston wirft sie sich daher auch auf. — Wenn er nun dieselbe nicht so beant-

wortet, dass er sie aus der Erfahrung oder gar den Sinnen stammen lässt, sondern vielmehr als die gewisseste Erkenntniss die von gewissen abstracten Ideen annimmt, deren Beziehungen uns unmittelbar gewiss sind, und den Inhalt zu den allgemeinen wahren Sätzen geben, deren Anwendung die particularen wahren Sätze sind, — so scheint dies dagegen zu streiten, dass er auf dem Standpunkt des Empirismus stehe. Dennoch ist es der seinige. Nur tritt hier der im §. angedeutete Fall ein, dass keine völlige Uebereinstimmung in seiner Ansicht von dem theoretischen und praktischen Geiste Statt findet. Ueber jenen eine neue Ansicht geltend zu machen, ist seine Bestimmung nicht gewesen; daher ist er hier noch nicht zum reinen Empirismus durchgedrungen. Vielmehr schwankt er. Bald besteht er auf der Sicherheit der Vernunft-Erkenntniss, — ja er zieht sie der sinnlichen Erkenntniss weit vor, weil diese letztere unsicher sey, da die Sinnesorgane fehlerhafter Dispositionen fähig sind —, dann wieder gesteht er zu, dass die Vernunft-Erkenntniss zu ihrem Anfange allerdings die sinnliche Erkenntniss habe, über die sie sich durch Abstraction zu allgemeinen Wahrheiten erhebe, — endlich aber spricht er sich wieder ganz im Sinne des Empirismus aus, wenn er nachdrücklich behauptet, dass der Geist von sich selbst keine so deutliche Vorstellung habe, wie von den Körpern, indem nur Gott sich wirklich erkenne. — In seiner Ansicht dagegen vom Praktischen zeigt sich dies

Schwanken nicht, immer ist das Handeln durch die Beschaffenheit der Dinge bestimmt. — Nachdem er sich nun jene Frage kurz beantwortet hat, geht er zu einer andern, wichtigern, über, nämlich zu der, ob der Mensch, wenn er nun auch das Wesen der Dinge erkannt hat, auch die Fähigkeit habe, dieser Erkenntniss gemäss zu handeln. Er sieht ein, dass ohne diese Fähigkeit er keine Verbindlichkeit haben kann, und nachdem er gesagt hat, dass die Verbindlichkeit sich nach dem Grade der Erkenntniss richte, so dass Jeder versuchen müsse, so weit er erkenne, dem gemäss zu handeln, beantwortet er die Frage nach der Freiheit des Menschen ganz dem empirischen Standpunkt gemäss, indem er sie als Thatsache ansieht, von deren Richtigkeit sich Jeder durch Versuch überzeugen könne. Ein solcher Versuch werde zeigen, dass eine absolute Prädestination nicht Statt finde, vielmehr Vieles in des Menschen Hand gegeben sey. Ganz beiläufig wird dann, eben nur als eine empirische Bemerkung hinzugefügt, dass die Macht des Menschen, eine Handlung zu unterlassen, viel weiter reiche, als die, eine zu begehn, da bei dem Letzteren weit häufiger hemmende Umstände eintreten. 4)

Nachdem Wollaston so die Grundlage seines Moralsystems gegeben, sucht er nun auch ein System der Pflichten darauf zu bauen. Natürlich geht seiner Ansicht gemäss immer erst eine theoretische Betrachtung desjenigen Objectes voraus, worauf das Handeln gerichtet ist. Es wird darum erst eine

Entwicklung der Eigenschaften Gottes gegeben, die nichs Eigenthümliches hat, und aus den Sätzen, die darüber handeln, leitet er dann die Pflichten gegen Gott ab, welche er auf die drei ersten Gebote des Dekalogs zurückführt. Er geht dann zur Betrachtung der Menschheit über, und nachdem er als den Zweck jeder Gemeinschaft, also auch als den Zweck des Zusammenlebens der Menschen überhaupt, die Glückseligkeit bestimmt hat, leitet er daraus das Gesetz ab, dass nichts geschehn dürfe, was die Glückseligkeit andrer Menschen turbire. Eben so aber ist dann endlich die eigne Glückseligkeit zu befördern nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht, da ihre Vernachlässigung den unwahren Satz involvirt, dass Glückseligkeit keine Glückseligkeit sey. — Den Schluss seines Werkes bilden die Vorschriften für das Leben in bestimmten Verhältnissen, in der Familie, so wie endlich die den Einzelnen als solchen betreffen, die hier natürlich übergangen werden müssen. 5) —

2) Eine solche Autonomie, wie sie dem handelnden Subjecte zukommt, wo es ein selbst aufgestelltes Ideal, kurz seinen eignen Gedanken zu verwirklichen hat, hatten weder Clarke noch Wollaston ihm gelassen. Dennoch ist bei ihnen die gute Handlung noch nicht ganz determinirt, und also der Spontaneität des Subjectes noch viel eingeräumt. Die Entscheidung nämlich, sich der Natur

der Dinge gemäss zu verhalten oder nicht, kommt allein ihm zu. Clarke spricht es ausdrücklich aus, dass die Thätigkeit des handelnden Subjectes ganz frei sey, ja dass das Erkennen gar nicht einmal einen Einfluss auf das Handeln habe, höchstens durch das handelnde Subject zu einer Veranlassung zum Handeln gemacht oder als solche genommen werden könne. Auch bei Wollaston erscheint es als ganz gleich möglich, die Lüge oder die Wahrheit zu verwirklichen, obgleich bei ihm schon ein Moment hervortritt, welches zu dem letzteren mehr determinirt, es ist nämlich der Wunsch nach der Glückseligkeit. Was hiermit angedeutet ist, muss, um diesen ganzen Standpunkt in seiner Reinheit darzustellen, mehr hervortreten. Dies geschähe, wenn auch das Sich-Entscheiden des Subjectes als das Product einer natürlichen Determination gefasst würde. Dies geschieht nun, indem der Begriff der angebornen Neigungen zum eigentlichen Mittelpunkte der Moralphilosophie gemacht wird. Diese werden nicht als das Product des Willens angesehen, sondern vielmehr sind sie das Erste, sie werden nicht von dem Subjecte gemacht, sondern es findet sich mit ihnen begabt. Die Neigungen bestimmen den Menschen, und indem er sich

von ihnen bestimmen lässt, handelt er gut. Mit einer solchen Ansicht nähert sich das Moralsystem natürlicher Weise dem antiken, heidnischen, Standpunkt, auf dem die Moral nur als Tugendlehre erschien, der moderne Begriff der Pflicht, welcher das negative Verhalten gegen die natürlichen Determinationen enthält, muss hierbei zurücktreten. Es ist deswegen nicht zu verwundern wenn der Mann welcher zuerst diesen Standpunkt geltend machte, durch die klassischen Studien gebildet war, ja, nicht nur hinsichtlich der Form sondern auch des Inhalts seiner Lehre, als in der schönen klassischen Zeit wurzelnd erscheint. Dieser Mann ist

Shaftesbury.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, der Enkel des ersten Grafen von Shaftesbury und Grosskanzlers von England, wurde in London am 26. Februar 1670 geboren, und empfing unter den Augen seines Grossvaters seine erste Erziehung. Wichtig ward es für ihn, dass auch der weibliche Theil derselben in die Hände der Mistriss Birch fiel, die, eines Schullehrers Tochter, das Latein und Griechische fertig las und sprach, so dass im eilften Jahre er in beiden Sprachen ziemlich fest war. Im Jahre 1683 kam er auf die Schule zu Winchester, und brachte dort eine Zeit zu, die Vieles schmerzliche für ihn hatte, da die politischen

Ansichten seines Grossvaters ihm auch unter den Lehrern der Schule sehr heftige Gegner erweckt hatten. Unter diesen Umständen war es ein Glück für ihn, dass *Dr.* Harris sich seiner annahm, und viel dazu beitrug, dass der edle und Freiheitsliebende Sinn des Knaben sich immer schöner entwickelte. Im Jahre 1686 verliess er die Schule und begab sich mit Einwilligung seines Vaters auf Reisen. Italien bildete den feinen Kunstgeschmack des Jünglings aus, Frankreich den feinen Anstand und die gesellige Gewandtheit desselben. Nach drei Jahren kehrte er zurück, und dem Neunzehnjährigen ward eine Stelle im Parlamente angeboten, die er ablehnte, um ganz der Philosophie und den schönen Wissenschaften zu leben. Im seinem vierundzwanzigsten Jahre wurde er doch zum Mitglied des Unterhauses gewählt, und blieb dies bis zur Auflösung des Parlaments im J. 1698, wo er, um seinen Gesundheitszustand zu verbessern, wieder ins Ausland reiste. Unter fremdem Namen hielt er sich fast ein Jahr in Holland auf, wo er mit Bayle und Le Clerc in Verbindung trat. Während dieser Zeit erschien ohne seinen Willen seine Abhandlung über die Tugend und das Verdienst. Er hatte dieselbe ganz jung verfasst, und einige seiner Freunde, unter ihnen Toland, besassen Abschriften. Dieser veröffentlichte sie. Shaftesbury, damit unzufrieden, kaufte die Exemplare auf, und gab nachher, im Jahre 1709, diese Abhandlung in der Gestalt heraus, in welcher sie sich jetzt in den *Characteris-*

ticks findet [1]). Bald nach seiner Rückkehr nach England starb sein Vater und er nahm seinen Platz im Oberhause ein. Zuerst gar nicht gesonnen an den öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, liess dies seine innige Liebe zu seinem Vaterlande doch nicht lange geschehen. König Wilhelm schenkte ihm sein ganzes Vertraun und wollte ihn zum Staatssecretair ernennen, er zog aber die Unabhängigkeit der ehrenvollen Stelle vor. Nach dem Regierungswechsel zogen seine freisinnigen Grundsätze ihm manche Kränkungen zu, und er verliess im J. 1703 England aufs Neue und brachte eine Zeitlang im Auslande zu. Nachher lebte er, von Staatsgeschäften entfernt, nur der Wissenschaft. Im Jahre 1708 erschien sein Brief über die Schwärmerei [2]), veranlasst durch das Aufsehn, das in jener Zeit gewisse sogenannte Propheten aus Frankreich machten, in dem ein Geist edler Duldung sich zeigt. Verschiedne Angriffe, die diese Schrift erfuhr, hat er nicht beantwortet. Auch Leibnitz hat,

---

1) *An inquiry concerning virtue and merit;* findet sich in der Sammlung philosophischer Werke von Shaftesbury, die unter dem Namen *Characteristicks* (s. unten) herausgekommen ist, im zweiten Bande. — Von dieser Schrift hat Diderot eine französische Uebersetzung gegeben, welche von Vielen für ein eignes Werk Diderot's gehalten wird, und als solches auch der Sammlung von Diderot's Werken einverleibt ist. — In der französischen Ausgabe der Werke von Shaftesbury ist die Diderotsche Uebersetzung, nur sehr wenig verändert, zu finden.

2) *A letter concerning Enthusiasm, to My Lord* * * * * bildet in den Charakteristicks Treatise 1 im 1sten Bande p. 1 — 55.

ohne den Verfasser zu kennen, eine Recension derselben geschrieben. Nachher erschien, im J. 1709, sein *Essay on the freedom of wit and humour* [3]), der namentlich gegen gewisse skeptische Ansichten gerichtet ist. — In diesem selben Jahre erschien auch eine Abhandlung unter dem Titel *The moralists, a philosophical rhapsody* [4]), philosophische Dialogen, in welchen ein Skeptiker von seiner Ansicht bekehrt wird durch einen liebenswürdigen und besonnenen Enthusiasten. Diese Abhandlung enthält besonders seine Ansichten über die Schönheit des Universums und den Geist, der es durchdringt. — Shaftesbury hatte eigentlich den Entschluss gefasst, unverehelicht zu bleiben. Mehr aus Nachgiebigkeit gegen seine Freunde, entschloss er sich zur Heirath. Einer sehr entschiednen Neigung, die er zu einer Dame fasste, stellten sich viele Hindernisse entgegen, und im J. 1709 verheirathete er sich mit einer Verwandten, die ihm einen einzigen Sohn gebar. Im J. 1710 erschien sein Soliloquy [5]). Sein Gesundheitszustand machte es ihm nothwendig

---

3) *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour, in a letter to a friend.* (*Charact. Vol. I. Treat. II. p.* 59 — 150). Hiervon erschien zuerst eine französische Uebersetzung *à la Haye* 1710, welche sich in der französischen Ausgabe von Shaftesbury's Werken findet.

4) *The moralists, a philosophical rhapsody, being a recital of certain conversations on natural and moral subjects,* bildet im 2ten Bande der Charact. Treat. V p. 181 — 443.

5) *Soliloquy or advice to an author.* s. Char. Vol. I. Treat. III. p. 151 — 364.

ein milderes Klima aufzusuchen; er ging nach Neapel; hier schrieb er noch eine, mehr ästhetische, Abhandlung über den Hercules am Scheidewege [6]), nebst einem begleitenden Briefe. Im J. 1713 starb er, 42 Jahr alt zu Neapel. Sein Leben, wie seine Schriften, zeigen uns einen edlen, im höchsten Grade gebildeten Mann, vom feinsten Gefühl, und dem gebildetsten Geschmack. Zwei Leidenschaften beseelten ihn, die für die Freiheit und die für die Wissenschaft. Nach seinem Tode sind noch einige seiner Werke herausgekommen [7]), so wie eine vollständige Sammlung aller, auch der früher gedruckten, veranstaltet worden ist [8]).

Da die Philosophie keine andere Bestimmung

---

6) *A notion of the historical draught or tablature of the jugdment of Hercules according to Prodicus* Lib. II. Xen. Mem. Socr. —

7) *Miscellaneous reflections* sind theils Beurtheilungen theils weitere Auseinandersetzungen der bisher genannten Abhandlungen.

Ferner erschienen im J. 1716 seine *Letters written by a nobleman to a young man at the university.* Diese sind in den Jahren 1707 und 8 an einen jungen Ainsworth geschrieben, der sich dem geistlichen Stande widmete.

Seine *Letters to Lord Molesworth* gab Toland im Jahre 1721 heraus; sie betreffen theils politische, theils häusliche Angelegenheiten, namentlich seine Vermählung.

8) *Characteristicks of men, manners, opinions, times, in three volumes by the Right Honourable Anthony Carl of Shaftesbury;* oft herausgegeben. Aufl. 4. 1727. — Deutsch: Charakteristiken Lpz. 1768.

Les oeuvres de Mylord Comte de Shaftesbury, contenant ses Charakteristicks, ses lettres et autres Ouvrages traduits de l'Anglais en François à Genève 1769. Vgl. 8vo.

haben kann, als in einem höhern Grade zu gewähren, was die gute Erziehung gibt, so ist auch die Aufgabe derselben gleich der Aufgabe der Bildung überhaupt: zu erkennen, was Recht in der Gesellschaft und schön in der Ordnung der Dinge ist. In dieser Weise bestimmt sich Shaftesbury seine Aufgabe, und folgert sogleich daraus, dass eine Hauptaufgabe seyn werde, den Begriff des Guten und der Tugend zu fixiren. Diese Untersuchung führt nun sogleich auf die Quelle alles Handelns. Jede Handlung geht hervor aus einer innerlichen Bestimmtheit des Handelnden, aus einer Neigung; was nicht in einer solchen seinen Grund hat, ist keine That des Subjectes, und kann daher weder gut noch schlecht genannt werden. Diese Werthbestimmung kann eine Handlung bloss dann erhalten, wenn sie der unmittelbare Gegenstand einer Neigung ist, welche den Willen des Handelnden bewegte. Eine Untersuchung über das Gute ist daher im Grunde eine über die Neigungen, und so geht er denn bald dazu über, ein System der Neigungen aufzustellen. Er unterscheidet hier dreierlei Neigungen, erstlich die Neigungen zu dem Allgemeinen oder Ganzen; diese werden bald gesellige *(social)*, bald wohlwollende, uninteressirte *(generous* u. s. w.) genannt, gewöhnlich aber kurz mit dem Namen der *natural affections* belegt; zweitens solche Neigungen, die zu ihrem Object nur das eigne Wohl haben. In einem weiteren Sinne werden auch diese *(self-affections)*, (die auch wohl

unter dem Namen *interestedness*, *self-love* befasst werden) natürliche genannt, indem sie mit den geselligen zusammen der dritten Art der Neigungen entgegengestellt werden, nämlich den *unnatural*, die weder auf das Wohl des Ganzen, noch auf das eigne gehen. 1)

Aus dem verschiednen Character der Willens-Determinationen leitet Shaftesbury den für sein Moralsystem so wichtigen Gegensatz dessen ab, was er als Gut und als Uebel bezeichnet. Die natürlichen Bestimmtheiten, die wir in uns finden, sind nämlich Freude oder Schmerz, Verlangen oder Widerwillen. Diese stehen in einem solchen Gegensatz zu einander, dass, was anwesend Freude, abwesend Schmerz verursacht, und umgekehrt. Ein solches nun, welches durch seine Gegenwart nothwendig in dem Geiste Unruhe und Widerwillen erregt, heisst ein Uebel; im Gegensatz dagegen ist das, welches durch seine Abwesenheit Unruhe und Trauer erregt, ein Gut, das endlich, welches weder durch seine Anwesenheit, noch durch seine Abwesenheit Schmerz erregt, ist gleichgültig. Bei dieser Begriffsbestimmung ist also der subjectiven Ansicht und Meinung ein weiter Spielraum gelassen; ein Uebel ist für das Subject, was es für ein Uebel hält, und umgekehrt. Um dieses Schwankende zu vermeiden, fügt Shaftesbury noch eine andere Bestimmung hinzu: Jedes Wesen hat in seiner ganzen Natur eine gewisse Bestimmung; alles nun, was in seinem Begehren und in seinen Neigungen der Art

ist, dass, wenn es realisirt wird, es seiner Bestimmung widerspricht, ist ihm nicht gut, sondern ein Uebel für dasselbe. Wenn nun beides so zusammentrifft, dass, was ihm als ein Gut erscheint, auch wirklich für das Wesen gut ist, dann nennen wir es ein reales Gut, oder ein wirklich Nützliches. Wäre die Behauptung richtig — sie ist es aber nicht —, dass nur das Interesse die Welt regiert, so würde auch die andere richtig seyn, die man so oft hört, dass nur die Lust ein Gut sey. Dieser Satz ist ohne nähere Bestimmung gar nicht zu verstehn, geschweige denn zuzugeben. Nimmt man nämlich das Wort Lust in dem Sinne, wie man es wohl braucht, wenn man sagt: ich habe Lust dazu, so ist jener Satz eine Tautologie, weil sichs von selbst versteht, dass nur ein Willensobject ein Gut seyn kann; — er ist ferner deswegen nichtssagend, weil dann Alles, sofern es gewollt werden kann, ein Gut genannt werden könnte. Es muss daher eine nähere Bestimmung hinzukommen, welche sagt, welche Lust ein Gut ist, oder was dasselbe heisst, wozu wir Lust haben sollen. Diese nähere Bestimmung wird die eigentliche Definition des Gutes enthalten, und nicht nur der allgemeine Gattungsbegriff der Lust. Eine solche nähere Bestimmung ist um so mehr nöthig, als Manche auch die Genüsse des Geistes und die Befriedigung der Vernunft mit dem Worte Lust zu bezeichnen pflegen, und dann, nachdem sie dadurch das Wort Lust zu Ehren gebracht haben, wieder zu dem gewöhn-

lichen Begriff von Lust zurückkehren, welcher nicht geistige, sondern sinnliche Befriedigung andeutet. In diesem, gewöhnlichen und bestimmten, Sinne wird nun in der Untersuchung das Wort Lust *(pleasure)* von Shaftesbury gebraucht, und von Befriedigung oder Genuss *(satisfaction, enjoyment)* unterschieden. Dass nun nichts Andres ein Gut seyn kann, als Etwas was Befriedigung gewährt, liegt in dem aufgestellten Begriff des Gutes; es fragt sich, welche Befriedigungen diesen Namen verdienen. Nichts kann diesen Namen führen, was ein bloss Vorübergehendes ist, und da nun jede einzelne Lust dies ist, so wird das Gut bestehn in der grösstmöglichsten Summe von Befriedigungen, d. h. der Glückseligkeit. Der Begriff der Glückseligkeit ist also gleichsam das Product einer Rechnung, und wird, wenn in dieser alle Data gegeben sind, eine eben so grosse Klarheit und Evidenz haben, wie sie bei andern arithmetischen Operationen sich findet. Um nun diese Rechnung richtig anzustellen, müssen die verschiednen Arten der Befriedigungen betrachtet und gegen einander abgewogen werden. Es gibt nun Genüsse leiblicher und geistiger Art. Dass die letzteren die grösseren sind, ist nicht nur allgemein zugestanden, sondern die Erfahrung bestätigt es, indem sie lehrt, dass geistige Freuden die grössten leiblichen Schmerzen ertragen lassen. Die geistigen Genüsse nun haben ihren Grund in den wohlwollenden oder gemeinnützigen Neigungen, nicht nur so, dass sie eine Menge von Genüssen zur Folge

haben, sondern in ihnen selbst liegt schon der Genuss. Wohlwollen zu haben ist selbst der grösste Genuss, ja selbst die Sorge, der Schmerz, den wir in der Theilnahme an Anderen empfinden, hat seine Süssigkeit. Dazu kommt dann, als Folge dieser Neigungen, dass jeder andere Genuss verdoppelt wird, indem wir einen Andern Theil daran nehmen lassen, und uns nun wieder seiner Mitfreude freuen. In diesen Neigungen liegt daher ein wahres Gut, weil wenn wir an der dauernden Neigung unsere Freude haben, diese selbst einen dauernden Character bekommen hat. Die gemeinnützigen Neigungen sind also das einzige Mittel, wodurch wir einer gewissen und wahren Glückseligkeit theilhaft werden. Es muss bemerkt werden, dass das eigentliche Object der geselligen Neigungen immer ein grösseres Ganze, ein System, ist; eine gesellige Neigung, die nur auf ein Einzelnes ginge, wäre ein Widerspruch in sich selbst, denn sie würde ja, indem sie uns auf ein Einzelnes beschränkt, von aller Gemeinschaft mit dem Uebrigen abhalten, also nicht gesellig *social)*, sondern vielmehr ungesellig *(dissociable)* seyn. Sie würde ferner, weil sie auf keinem vernünftigen Grunde beruhte, ihrer Natur nach vorübergehend und vergänglich seyn, also auch keine dauernde Glückseligkeit hervorbringen. Weil die geselligen Neigungen auf das grössere Ganze gehn, zu dem der Mensch selbst gehört, deswegen ist es ein blosser Schein, dass sie mit dem eignen Interesse unvereinbar seyen, vielmehr ist das Wohl des

Ganzen unerlässliche Bedingung für das des Einzelnen. 2)

Von den Begriffen des Guts und des Uebels macht nun Shaftesbury den Uebergang zu den Begriffen des Guten und des Schlechten. Es lässt sich bei einem eudämonistischen Moralsystem sogleich voraussetzen, dass zwischen beiden ein enger Zusammenhang Statt findet. Würde es irgend ein Geschöpf geben, das mit gar keinem seines Gleichen irgend eine Gemeinschaft hätte, so würden wir schwerlich dies Geschöpf ein gutes nennen, oder wir müssten voraussetzen, dass es ganz in sich vollendet und beschlossen, und nicht etwa der Theil eines grössern Ganzen sey. Sobald es aber dies wäre, könnte es auf keine einzige Weise ein gutes Geschöpf genannt werden, denn ein Theil, der sich isolirt, ist vielmehr zum Schaden des Ganzen da. Da nun jedes Geschöpf und auch der Mensch zu einem grösseren Ganzen gehört als integrirender Theil, so folgt daraus, dass jeder, je nach seinem Verhältniss zu demselben, gut oder schlecht genannt werden muss; gar kein Verhältniss dazu zu haben, ist ein Mangel, und also schlecht. — Der Mensch ist also beides, er ist etwas für sich, und zugleich ist er Glied eines grösseren Ganzen, damit ist also seine Bestimmung diese, dass beides in ein gehöriges Verhältniss gesetzt werde. Diese seine Bestimmung kann daher und muss Schönheit genannt werden, denn Schönheit findet dort Statt, wo viele Einzelne einem Zwecke untergeordnet sind, und, indem sie sind, doch

zugleich diesem Allgemeinen dienen. Schönheit ist deswegen Wahrheit, sie ist richtiges Verhältniss, Harmonie. Was harmonisch und im richtigen Verhältniss ist, ist schön, ist wahr, ist gut. Vorzugsweise kommt nun das Prädicat gut und schön den menschlichen Handlungen zu, und da diese ihre eigentliche Quelle in den Neigungen haben, so sind diese auch hinsichtlich ihrer Werthbestimmungen zu betrachten. Die unnatürlichen Neigungen sind in keinem Fall gut; die beiden andern Arten von Neigungen können gut oder schlecht seyn, je nachdem sie einen verschiednen Grad haben. Wäre nämlich der Mensch nur ein Einzelwesen, so würde die Selbstliebe schlechthin gut seyn; wäre er nur Theil eines grössern Ganzen, so wären es die wohlwollenden Neigungen. Da er aber beides ist, so wird nur dann jede dieser Neigungen gut seyn, wenn sie mit der andern in Harmonie steht. Eine zu starke Selbstliebe ist daher etwas Schlechtes, eben so aber auch die zu einem unnatürlichen Grade gesteigerte gesellige Neigung. Die übertriebne Selbstliebe, welche nämlich der Neigung zum Ganzen zu nahe tritt und mit ihr streitet, ist was man Selbstsucht nennt, und ist etwas Schlechtes. Eben so aber auch der Mangel jeder Selbstliebe, den man wohl so zu bezeichnen pflegt, dass man von dem Menschen sagt, er sey zu gut. Nur indem wir beides in ein harmonisches Verhältniss bringen, harmoniren wir mit der Natur und mit dem Universum, zu welchem wir gehören. Das Fehlerhafte

also und Uebertriebne in jenen fehlerhaften Neigungen besteht nicht sowol in dem hohen Grade derselben schlechthin, — als wäre eine sehr grosse Selbstliebe etwas Schlechtes, — sondern nur in ihrem abnormen Verhältniss zu der andern Neigung. Eine schwache Selbstliebe kann zu gross seyn und fehlerhaft, wenn die gesellige Neigung noch schwächer ist. Eben so auch umgekehrt. Damit aber fällt auch der Begriff des Guten mit dem des Wohls, und der des Schlechten mit dem des Uebels zusammen, und so ist denn auch für Shaftesbury der gehörige Grad der geselligen Neigungen, eben wie er gut ist, eben so auch das wahrhafte Mittel zum Wohl und zur Glückseligkeit; die übertriebne Selbstliebe ist ein Uebel, die unnatürlichen Neigungen machen elend. Die Tugend fällt mit dem Wohl zusammen, beide bestehn in dem Genuss des Schönen, und so kommt er denn, nachdem er zuerst als das Ziel der Philosophie das Gute bestimmt hat, itzt zu einer andern Begriffsbestimmung: Philosophie ist das Streben nach Glückseligkeit, und da Jeder mehr oder minder dies Streben hat, so muss auch von Jedem gesagt werden, dass er, bewusst oder unbewusst, philosophire. 3)

Es entsteht nun nur noch die Frage, wenn das Gute und Schöne in der richtigen Harmonie besteht, was entscheidet darüber, ob eine solche Harmonie Statt findet oder nicht? — Diese Entscheidung setzt nun Shaftesbury erstens in ein angebornes Gefühl des Guten und Bösen, welches angeborne Gefühl er

wohl auch Instinct nennt, und worunter er etwas versteht, was nicht Resultat der Kunst oder Bildung ist, sondern etwas Ursprüngliches, durch die Natur Gesetztes. Die Polemik Lockes nämlich gegen die angebornen Ideen hält er für schlagend höchstens gegen das Wort angeboren. Der Sache nach habe Locke ganz Unrecht, denn sonst müsse man Tugend und Laster auf blosse Satzungen zurückführen, was eben so absurd wäre, als wollte man den Grund, warum die Vögel nisten, in einer äussern Satzung finden. Es ist ein angeborner Instinct also, welcher über das Schöne und Nichtschöne entscheidet. Dieser Instinct ist Vernunft-Instinct, daher kommt er weder den niederen Geschöpfen zu, noch auch dem Menschen, sofern er sich nur sinnlich verhält; trotz dem aber ist er von der Natur uns eingepflanzt. Daher haben ihn auch alle Menschen, und selbst bei den verschiedensten Ansichten darüber, was gut oder schlecht ist, liegt ein Gemeinsames doch zu Grunde, nämlich der allgemeine Begriff des Guten, der uns von der Natur gegeben ist. — Von diesem moralischen Sinn, welcher durch die Natur gegeben ist, und der Keinem abgeht, ist nun unterschieden, was Shaftesbury als ein zweites Princip der Entscheidung zwischen Gutem und Bösem annimmt, und dies ist das moralische Urtheil oder der moralische Geschmack *(taste)*, das was wir Tact nennen möchten. Wie sich nämlich der Tact von dem natürlichen Gefühl dadurch unterscheidet, dass er, obgleich ein Unmittelbares, eine zweite Unmittelbar-

keit ist, weil durch Gewohnheit, Uebung, vermittelt, — eben so behauptet Shaftesbury von dem moralischen Geschmack, dass er nicht mit uns in die Welt gekommen, nicht angeboren, sondern durch Arbeit und Mühe erworben sey. Wie der Kunstgeschmack sich bildet, eben so auch der moralische Geschmack. Diesen moralischen Tact auszubilden, ist das eigentliche Ziel der Bildung; er verhält sich also zu dem angebornen moralischen Sinn ungefähr so, wie der gebildete Geschmack des Kunstkenners zu der Empfänglichkeit des blossen Naturalisten. Ueberhaupt tritt auf dem Standpunkt Shaftesbury's, wie das zu erwarten ist, wo nur die Schönheit angestrebt wird, eine grosse Analogie der Tugend und der Kunst hervor, er nennt gar den Tugendhaften einen *moral artist*, und die Virtuosität im schönen Handeln ist das Ziel, wozu der natürliche Sinn gleichsam das Talent, der gebildete Geschmack das Product der Ausbildung ist. Schönheit athmet, in Platonischem Sinne, dies ganze Moralsystem. 4)

3. Ausgehend von dem Interesse für die consequentere Ausbildung des Realismus — ein Standpunkt, den wir zur richtigen Würdigung dieser Ansicht einnehmen müssen — haben wir in Shaftesbury's Lehre im Vergleich mit Clarke und Wollaston einen Fortschritt anzuerkennen. Er besteht darin, das Shaftesbury das handelnde Subject natürlich determinirt seyn lässt, und ihm daher mehr, als

sie, von seiner Selbstständigkeit genommen hat (vgl. Thl. I. Abth. II. p. 102). Natürliche Neigungen also bestimmen das handelnde Subject. Es sind aber von ihm zwei Neigungen, welche das Handeln bestimmen sollen, angenommen. Die Entscheidung zwischen beiden ist zwar auch wieder in eine natürliche Determination gesetzt. Allein wir mögen nun den Act des Entscheidens, oder den Inhalt der Entscheidung ins Auge fassen, es wird gesagt werden müssen, dass auf der betretenen Bahn nicht weit genug fortgeschritten worden ist. Hinsichtlich des Ersteren nicht, denn neben dem natürlichen Gefühl wird zugleich der, durch eigne Thätigkeit und Uebung hervorgebrachte, auf Kritik und Beurtheilung beruhende, Geschmack zum Richter gemacht, und damit also über die natürliche Determination hinausgegangen. Hinsichtlich des zweiten aber eben so wenig. Denn Princip des Empirismus ist es, dass das Subject sich möglichst passiv verhalte gegen Alles, womit es zu thun hat. Im Praktischen wird daher diesem Standpunkt gemäss seyn, diejenige Neigung als die allein oder doch vorzugsweise berechtigte anzusehn, welche verlangt, dass das Subject sich hingebe. Dies geschieht bei Shaftesbury noch nicht, sondern bei aller Neigung, welche er

allerdings dazu zeigt, hat er diese Consequenz noch nicht gezogen. Die Selbstliebe, d. h. die Neigung sich zu behaupten, ist eben so berechtigt wie die, sich hinzugeben. In dieser Hinsicht waren Clarke und Wollaston eigentlich weiter gegangen, indem sie sich der Natur der Objecte zu unterwerfen vorgeschrieben hatten. Diesem Mangel nun wird abgeholfen werden dadurch, dass, wie Shaftesbury es gethan hatte, das Hervorgehn aus gewissen natürlichen Neigungen den Handlungen ihren Werth gibt, dass ferner, im Fall Neigungen mit einander streiten sollten, eben wie bei ihm, ein, nicht durch die Autonomie des Willens gesetztes, sondern natürliches Princip, zu entscheiden hat, — endlich aber, dass diese Entscheidung so ausfällt, dass die Neigung als die siegende und eigentlich werthgebende erscheint, die nicht auf die Behauptung der Selbstständigkeit geht, sondern vielmehr auf die Unterordnung unter die Objecte des Handelns. Im Letzteren würde dann eine Uebereinstimmung mit Wollaston und Clarke sich eben so zeigen, wie im Ersteren mit Shaftesbury. Der Mann nun, welcher diesen postulirten Fortschritt gemacht, und den entscheidenden moralischen Sinn so sehr auf die Seite der resignirenden, wohlwollenden Nei-

gung gestellt hat, dass er Beide fast identificirt, ist

Hutcheson.

Francis Hutcheson [1]) ist am 8. Aug. 1694 im nördlichen Irland geboren als der Sohn eines dissentirenden Predigers, zeigte früh neben guten Geistesgaben ein warmes Gefühl, und eine, sich selbst vergessende, Liebe, die schon in seiner Kindheit sich in vielen rührenden Zügen aussprach. Auf der Schule machte er die erste Bekanntschaft mit der Scholastischen Philosophie, von deren gründlichem Studium seine Schriften zeugen. Nachher studirte er Naturwissenschaften und Theologie in Glasgow, wohin er sich im Jahr 1710 begeben hatte. Die bekannte Schrift von Clarke, die ihn sehr interessirte, befriedigte ihn nicht, und veranlasste ihn sogar, an Clarke zu schreiben; es ist nicht bekannt, ob dieser antwortete. Nachdem er sechs Jahr in Glasgow zugebracht hatte, ging er nach Irland zurück. Er war im Begriff, Prediger in einer kleinen Dissentergemeinde zu werden, als einige Freunde ihn aufforderten, in Dublin eine Privatschule *(academy)* zu übernehmen. Er that es, und ward hier mit vielen bedeutenden Leuten bekannt, die viel Antheil an ihm nahmen. Hier kamen auch seine

---

[1]) Cf. *A system of moral philosophy in three books written by the late Francis Hutcheson etc. published from the original manuscript by his son Fr. Hutcheson, M. D. Vol. I et II.* 4. *the preface p. I—XLVIII.*

ersten Schriften [2]) heraus. Im Jahre 1729 erhielt er den Ruf an die Universität Glasgow, und hier war es besonders die praktische Philosophie, mit der er sich beschäftigte, wobei er namentlich mehr auf die Beobachtung, als auf die metaphysische Betrachtung sich einliess, und die ganze natürliche Organisation des Willens ins Auge fasste. Dabei vernachlässigte er aber die übrigen Theile der Philosophie nicht, wie seine *Synopsis Metaphysicae* [3]) zeigt, obgleich auch seine schriftstellerische Thätigkeit besonders der praktischen Philosophie zugewandt war, wie sowol sein kleineres Handbuch [4]), als auch das grössere Werk [5]) zeigt, welches erst nach seinem Tode herausgegeben wurde. In späterer Zeit ward ihm die Professur der Moralphilosophie in Edinburgh angeboten, aber zufrieden mit seiner Lage, lehnte er diesen Ruf ab, und blieb an der Universität, um welche er sich sowol durch

[2]) *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue etc. II ed. Lond.* 1726. *Treatise on the passions etc. IV ed.* 1756. Deutsch: Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insonderheit etc. Leipzig 1760. 8vo.

Eine Vertheidigung des *Inquiry etc.* gegen Briefe, die unter dem Namen Philaretus im Londner Journal 1728 erschienen waren, findet sich ebendaselbst.

[3]) *Synopsis Metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens. Ed. III. Glasguae* 1749. kl. 8.

[4]) *Philosophiae moralis institutio compendiaria, Ethices et Jurisprudentiae naturalis elementa continens. Lib. III. Rotterod.* 1745. kl. 8vo.

[5]) s. Anm. 1.

seine philosophischen als philologischen Vorlesungen — das Studium des Griechischen erweckte er erst wieder daselbst — sehr verdient gemacht hat. Geliebt von allen, Schülern sowol als Lehrern, starb er im 53sten Jahre seines Alters, sechszehn Jahr nachdem er nach Glasgow gekommen war. —

Hutcheson bestimmt als das Ziel der Moralphilosophie die Richtung des Willens zu solchen Handlungen, welche die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschen befördern, fügt aber sogleich hinzu, dass sie diese Anweisung nur zu geben habe, indem sie nicht etwa auf eine übernatürliche Offenbarung, sondern nur indem sie auf Beobachtungen über die menschliche Natur, und auf Folgerungen daraus sich gründe. Der Complex von Regeln, welcher sich auf diesem Wege ergibt, ist das, was natürliches Gesetz *(law of nature)* genannt wird. Dem aufgestellten Begriffe gemäss wird also damit begonnen, einen Ueberblick zu gewinnen über die verschiednen Fähigkeiten und Vermögen des menschlichen Geistes, theoretische sowol als praktische. Alle Vermögen des Geistes lassen sich nämlich auf zwei Classen zurückführen, deren erstere V e r s t a n d genannt wird und alle Fähigkeiten des Erkennens unter sich befasst, während die zweite, oder der W i l l e, alle Formen des Begehrungsvermögens in sich schliesst. Was das theoretische Vermögen betrifft, so können wir dies übergehn, weil hier wenig Eigenthümliches enthalten ist, und der Ursprung der Ideen ziemlich in Locke's Weise erklärt wird. Wich-

tiger dagegen ist die Untersuchung über das Begehrungsvermögen, Das Begehren des Menschen ist nämlich zweierlei Art, entweder ein solches, welches der Mensch mit den Thieren gemein hat, dies ist das sinnliche Begehren oder der blinde Trieb, er besteht darin, dass, ohne eine bestimmte Vorstellung, der Mensch zu irgend einem Genuss getrieben wird. Er hat das Eigenthümliche, dass er aus einem Gefühl des Mangels hervorgeht, welchen man los zu werden sucht, und daher erlischt er auch in der Befriedigung; sobald nämlich die unangenehme Empfindung aufgehört hat, ist auch der Trieb zu Ende. Diese natürlichen, heftigen, blinden Triebe werden von Hutcheson Leidenschaften genannt *(passions)*. Von ihnen ist nun wesentlich unterschieden diejenige Art des Begehrens, welche einen ruhigen und vernünftigen Character hat, diese setzt die Vorstellung eines Ziels voraus, und wenn sie auch nicht Product einer Ueberlegung ist, vielmehr diese ihr meistens erst nachfolgt, so ist sie doch einmal darin von den Trieben unterschieden, dass hier die Vorstellung eines Gutes zu Grunde liegt, und dann dadurch, dass sie nicht nur in einem Gefühl des Unbehagens besteht. Diese Form des Begehrens wird nun vernünftiges Begehren, oder im eigentlichen Sinne Wille genannt, wobei noch der Unterschied gemacht wird zwischen dem ersten Wollen (der *velleitas*), welches der ganz bewussten Berathung vorhergeht, und dem wirklichen Wollen (der *voluntas efficax*), die ein Resultat derselben ist.

Dieses vernünftige Wollen wird nun von Hutcheson mit dem Namen Neigung *(affection)* bezeichnet, auch wohl *calm affection* genannt, indem es den *turbulent passions* entgegengesetzt wird. — (In der That ist dieser Name auch der passendste, da in der That Alles, was Hutcheson anführt, um beide von einander zu unterscheiden, das ganz richtige Bewusstseyn über den Unterschied von Trieb und Neigung verräth, nur dass, so richtig er die Neigung bestimmt, er den Unterschied zwischen Trieb und Leidenschaft ignorirt. Der Trieb nämlich ist die unmittelbare, nicht durch die Vorstellung vermittelte, Bestimmtheit des Willens, die auf nichts Anderes geht, als darauf, den empfundenen Widerspruch (Mangel) aufzuheben, sich daher negativ gegen den Reiz verhält und nothwendig erlischt, sobald dieser verschwunden ist. Dagegen ist die Neigung durch die Vorstellung vermittelt, und damit ist zugleich gesetzt, dass, worauf die Neigung geht, nicht sowol vernichtet werden soll, wie das was den Trieb reizt, sondern erhalten wird. Auch die Abneigung folgt dem Gegenstande und geht ihm nach. Neigung ist Verhältniss zu der Vorstellung des Gegenstandes, und da der Gegenstand als vorgestellter, d. h. gedachter, ein bleibender ist, hat auch sie einen bleibenden Character). — Zunächst ist also der Unterschied fixirt zwischen dem blossen Triebe und der Neigung. 1)

Damit ist aber nur hinsichtlich der Form der Willensdeterminationen Etwas bestimmt, und der

Inhalt derselben ganz unberücksichtigt geblieben. Was nun diesen betrifft, so kann das Wollen auf etwas gehn, was ein Gut oder Uebel nur ist für das wollende Subject, — da ist das Wollen selbstisch (*selfish*), oder es geht auf Etwas, was ein Gut oder Uebel ist für Andere, da ist es Wohlwollen (*benevolence*). Eins schliesst das andere aus, denn von Wohlwollen können wir nur dort sprechen, wo das eigne Interesse ganz schweigt. Dass es aber wohlwollende Willensregungen wirklich gebe, kann nicht bestritten werden, und was man dagegen eingewandt hat (z. B. dass, da wir diejenigen liebten, welche uns wohlgethan haben, unsere Liebe zu ihnen sich auf Selbstliebe gründe), beweist Nichts, man müsste denn behaupten und beweisen wollen, dass es in unserer Macht stünde, um irgend eines selbstsüchtigen Zweckes willen einen Andern zu lieben. — Indem sich nun diese zwei Arten von Gegensätzen schneiden, ergeben sich viererlei Arten von Willensdeterminationen: Erstlich selbstische Passionen, wie z. B. Hunger, Durst, Genusssucht u. s. w., zweitens wohlwollende Passionen, z. B. Mitleiden, Mitfreude u. dgl., wo sie den Character eines Affects bekommen; beide entstehen, ohne dass wir dabei eine Vorstellung von unserem oder Anderer Wohl haben. Zu diesen kommt drittens die beständige und unabänderliche Neigung zum eignen Wohl, und endlich die eben so beständige Neigung zum Wohl Anderer. — Mit diesen verschiednen Willensdeterminationen ist nun Verschiednes

gesetzt, was als Ziel des Handelns oder als Gut erscheint; da wegen ihrer Verschiedenheit nicht alle zu gleicher Zeit befriedigt werden können, so entsteht itzt die Frage, wie die grösstmögliche Summe von Befriedigungen erlangt, d. h. die Glückseligkeit erreicht werden kann. Da die Glückseligkeit bestehen muss in dem dauernden Genusse des grössten Vergnügens, so werden diejenigen Willensdeterminationen, welche, eben wie ihre Befriedigungen, ihrer Natur nach vergänglich sind, die Glückseligkeit nicht gewähren können. Es bleiben also die Neigungen allein übrig. Die ruhige Selbstliebe, die erste von diesen, hat allerdings vor jenen dies voraus, dass sie nicht in dem Gefühl eines Mangels besteht, also nicht in der Befriedigung erlischt, sondern vielmehr von der Vorstellung eines Gutes ausgeht, also auch nach der Erreichung desselben ein angenehmes Gefühl geben wird. Wäre daher dieses die einzige Neigung, die sich in der menschlichen Seele fände, so würde Selbstliebe das Princip alles Handelns seyn müssen. Viele behaupten nun, dass sie es wirklich sey, und vergessen, dass es auch Neigungen gibt, welche völlig ohne eignes Interesse, und daher nicht der Selbstliebe untergeordnet sind. Es hat zwar einen Schein für sich, wenn behauptet wird, dass all unser Wohlwollen auch nur eine feinere Selbstliebe sey, vermittelst der Sympathie nämlich sey eine Freude eines Andern Freude erweckend, und so freuten wir uns eigentlich über den Genuss, den uns die Sympathie gewährt. Allein

wenn wirklich **nur** die Sympathie in solchen Fällen wirksam wäre, so müsste doch unsere Mitfreude oder unser Mitleiden in ganz constantem Verhältniss mit der Freude oder dem Leiden gleichviel welches Menschen, wachsen und fallen, wenn aber die Erfahrung lehrt, dass wir uns über **das** Gute **mehr** freuen, welches einem guten Menschen zu Theil wird, als über das, was einem bösen, so erhellt daraus, dass ausser dem blossen Mitfühlen noch etwas Andres in uns wirken muss, etwas was nicht von unserem Vorsatz abhängt, eben so wenig aber sich auf die Rücksicht auf unseren eignen Nutzen gründet, sondern eine Regung ganz uninteressirter Art ist. 2)

Dieses zweite Princip des Handelns ist nun, wie bereits gesagt ist, das ruhige Wohlwollen, oder die Neigung zum Wohl Anderer. Wenn nun aber diese beiden Principien, wie die Erfahrung uns lehrt, sich in uns finden, und die eine Neigung von der andern ganz unabhängig ist, so entsteht die Frage, wie sie doch, wenn etwa jede auf ein andres Ziel hinweist, beide befriedigt werden sollen, oder wenn dies nicht möglich ist, welche dann der andern unterworfen werden soll, die Selbstliebe dem Wohlwollen, oder dieses jener? Diese Schwierigkeit muss sich lösen, wenn man die moralische Natur des Menschen näher betrachtet: Das Vergnügen, welches irgend eine Empfindung begleitet, gibt uns zuerst den Begriff eines **Gutes**, wir nennen nämlich das ein **Gut** (oder auch ein **natürlich** Gutes), was

dieses Vergnügen macht, wenn es empfunden wird, und was dazu dient ein solches Gut zu empfinden, nennen wir ein mittelbar Gutes oder Nützliches. Beides suchen wir, weil unsere Selbstliebe uns dazu antreibt. Von dem Begriff des Gutes oder des Nützlichen ist nun wesentlich verschieden der des moralisch Guten, oder des Guten schlechthin. Wenn wir auch bei solchen Handlungen, die uns selbst betreffen, leicht versucht sind, das was für uns gut (d. h. natürlich gut, oder ein Gut) ist, für eine (moralisch) gute Handlung zu halten, so laufen wir diese Gefahr nicht bei der Beurtheilung solcher Handlungen, die uns selbst gar nicht betreffen, und da trennen wir die moralischen Werthbestimmungen streng von den Begriffen des Gutes und des Uebels. Wenn zwei Menschen uns eine gleiche Wohlthat erweisen, der eine aus Liebe zu uns, der andre aus Interesse oder aus Zwang, so sind beide uns gleich nützlich gewesen; wenn wir nun dennoch beide verschieden beurtheilen, so folgt daraus, dass wir hinsichtlich des Werthes der Handlungen noch andere Vorstellungen haben, als die sich auf unseren Nutzen beziehn, und das Vermögen, solche Vorstellungen zu haben, ist das moralische Gefühl oder der moralische Sinn. Es wird Sinn oder Gefühl genannt, weil wir, ganz wie bei der sinnlichen Empfindung, hier Ideen erhalten, ganz ohne dass dies von unserm Willen abhängt (also unmittelbar). Wir können diesen Sinn eben so gut Instinct nennen, nur versteht es sich von selbst, dass darunter

nicht ein körperliches Gefühl zu verstehn ist. Genug es ist ein angeborner moralischer Sinn in uns, der uns von der Natur gerade so eingepflanzt ist, wie den Thieren der Instinct. Kein Mensch ist ohne diesen Sinn, und er hängt weder von der Bildung noch vom Räsonnement ab. Wenn die Begriffe vom Guten und Bösen verschieden sind, so streitet dies nicht gegen die Allgemeinheit jenes Sinnes, eben so wenig, wie die Verschiedenheit des Geschmacks beweisen kann, dass das Schmecken dem Menschen nicht natürlich sey. Nur ausbilden können wir ihn, und üben, und dies geschieht, indem wir den Kreis, auf den unsere Neigung gerichtet ist, immer mehr erweitern, und immer mehr Gegenstände mit unserem Wohlwollen umfassen. Dieser moralische Sinn täuscht nicht; wo es so scheint, sind es nur irrige Vorstellungen von dem, was der moralische Sinn beurtheilt, die sein Urtheil falsch erscheinen lassen, dieses selbst ist aber immer richtig. Die Vorstellung von Gott kann allerdings dazu dienen, die selbstischen Neigungen zurückzudrängen, und so mittelbar dem moralischen Gefühl Raum zu verschaffen, abhängig ist es gar nicht von jener Vorstellung, dies lehrt die Erfahrung, welche zeigt, dass Solche, die kaum einen Begriff von der Gottheit hatten, dennoch die Begriffe von Ehre, Treue, Grossmuth, Gerechtigkeit kannten. Es ist ein vergebliches Bemühen, diese Begriffe aus dem eignen Interesse abzuleiten, sie stammen aus dem moralischen Gefühl, welches, stärker als das Interesse, von

ihm nicht überwogen werden kann, wohl aber im Stande ist, selbst das, was unser Interesse befriedigt, zu tadeln und dadurch uns unangenehm zu machen. Wenn dieser Sinn angeboren genannt wird, so heisst dies nicht, angeborne Ideen oder angeborne Wahrheiten behaupten. Von solchen ist nicht die Rede, sondern wie der äussere Sinn unmittelbar fähig ist, Eindrücke zu empfangen, eben so ist der moralische Sinn die Fähigkeit, angenehme oder unangenehme Eindrücke zu empfangen, noch ehe die Begriffe gut, nützlich u. s. f. ihm zum Bewusstseyn gekommen sind. Es verhält sich hier so, wie mit der unmittelbaren Lust an der Harmonie von Tönen, die nicht auf einer angebornen Kenntniss der mathematischen Proportionen beruht. 3)

Es bleibt nun nur noch übrig zu zeigen, welchen Inhalt denn diejenigen Handlungen haben müssen, welche von dem moralischen Sinn Billigung erhalten sollen. Hier stellt sich nun dieses richtende Princip ganz und gar auf die Seite der wohlwollenden Neigung: Jede Handlung, sagt Hutcheson, welche wir moralisch gut oder schlecht nennen, nennen wir nur so, weil wir sie als aus Zuneigung oder Abneigung gegen andre Wesen hervorgegangen ansehn. Der moralische Sinn billigt nur die Handlungen, welche, sie mögen sonst so verschieden seyn wie sie wollen, darin übereinkommen, dass sie auf das Wohl der Anderen gehen. Die Gemüthsstimmung daher, welche den höchsten Werth hat, und die höchste moralische Billigung erfährt, ist die be-

ständige leidenschaftslose allgemeine Liebe, oder das möglich ausgedehnteste Wohlwollen. Diejenigen Handlungen, welche aus der Selbstliebe hervorgehn, wenn sie auch nicht mit dem Wohlwollen streiten sollten, sind moralisch genommen ganz und gar gleichgültig. Auch dies endlich, was Einige behaupten, dass der moralische Sinn nur deswegen lehrte tugendhaft zu seyn, weil das Gefühl des Tugendhaftseyns angenehm sey, ist weit davon entfernt, diese Ansicht zu widerlegen. Vielmehr bestätigt es dieselbe, indem ja darin ausgesprochen ist, dass es einen Sinn gebe, dem die Tugend selbst angenehm ist, d. h. einen Sinn, welcher nicht auf den Nutzen, sondern auf das Tugendhafte geht. Das wahre Princip also des guten Handelns ist die Neigung in uns, für das Wohl Anderer zu sorgen, oder jener Instinct, der ohne alle Rücksicht auf das eigne Wohl uns eben so zur Liebe zu Anderen drängt, wie uns der natürliche moralische Sinn zwingt, das zu billigen, was aus solcher Liebe hervorgegangen ist. 4)

Weitere Ausbildung des Empirismus.

§. 10.

Uebergang von Locke zu dem skeptischen Empirismus Hume's.

Der Empirismus, wie ihn Locke und die englischen Moralisten geltend gemacht hatten,

war weit vom Ziele dieser Richtung stehen geblieben. Beide hatten noch übrig gelassen, was die Erreichung desselben verhinderte, obgleich bereits bei ihnen alle Punkte sich bemerklich machen, worin weiter gegangen werden muss. Was sie zaghaft nur andeuteten, kühn auszusprechen, ist die Aufgabe der auf sie Folgenden. Es machen diesen Fortschritt Mehrere, welche, an sie sich anschliessend, der eine von dem einen, der andre von einem andern Punkte aus, den Realismus seinem Ziele näher bringen. Welchen Theil dieser Aufgabe je ein Individuum zu realisiren hat, wird durch seine sonstige Stellung, namentlich seine Volksthümlichkeit, bedingt. In das englische Bewusstseyn fällt darum nur der erste Schritt, der weder dem Extrem dieser Ansicht schon ganz nahe bringt, noch auch unmittelbar die Grundlagen des sittlichen Lebens antastet. Die anderen, freilich eben so wesentlichen, Schritte zu machen, und endlich die ganze Richtung bis an ihr

Extrem durchzuführen, machen Individuen, die dem französischen Volke angehören, zu ihrer Aufgabe. Bei diesem ist in einer Zeit, wo die seyende Vernünftigkeit, wie sie in Sitte, Staat und Kirche sich ausspricht, ihre Herrschaft zu verlieren scheint, jener keckere und frivolere Sinn möglich, der dazu gehört, diese Richtung ganz consequent durchzuführen. — Jener erste Schritt besteht in der Correctur einer offenbaren Inconsequenz Lockes: Indem dieser alle Verhältnisse, in welchen die Objecte zu stehn scheinen, für etwas nur Subjectives erklärt, hat er die letzteren völlig vereinzelt und damit dem Denken entzogen. Nur ein Verhältniss hat er stehen lassen, allein dieses, das Substanzialitätsverhältniss, enthält im Keim alle Verhältnisse der Nothwendigkeit und des vernünftigen Zusammenhanges in sich. So lange aber vernünftiger Zusammenhang die Dinge noch bindet, weiss auch das vernünftige Subject die Vernunft als das Herrschende, und sich als berechtigt.

Vom vernünftigen Zusammenhange und der Nothwendigkeit die Objecte ganz zu befrein, beide in bloss subjective Vorstellungen zu verwandeln, und damit dem Subjecte den Wahn seines Bevorzugtseyns zu nehmen, ist das Geschäft des consequenten Empirismus von Hume.

1. Die blosse Bemerkung, dass was Locke und die Moralisten geleistet haben, dem Begriffe des extremen Realismus nicht entspreche, ist nur eine äussere Reflexion, die nicht darauf Anspruch machen kann, die Nothwendigkeit eines Uebergangs zu anderen Leistungen dargethan zu haben. Es handelt sich darum, in ihnen selbst nachzuweisen, wie sie über sich hinausweisen. Ein solches Hinausweisen aber kann in nichts Anderem bestehn, als in einem Widerspruch, in welchen sie sich mit sich selber gesetzt haben, und der seine Lösung postulirt. Worin diese Widersprüche in den einzelnen Punkten bestehn, und wie diesen Widersprüchen theils gleichzeitig, theils nach einander ihre Auflösung zu Theil wird, nachzuweisen, darin allein wird unser Geschäft bestehn, indem wir, immer wieder an Locke und die Moralisten anknüpfend, von ihnen den Ueber-

gang zu den folgenden philosophischen Systemen nachweisen wollen.

2. Wäre die Philosophie nur Eigenthum des Individuums, und wäre das Individuum nur ein für sich bestehendes Wesen ohne Zusammenhang mit einer grössern Sphäre, so wäre es zufällig, wo der philosophirende Geist die Individuen hernimmt, die für ihn arbeiten sollen. Aber ein jedes Individuum ist wie ein Kind seiner Zeit, so auch seines Volkes, und ist durch die politische, sittliche, religiöse Stellung desselben bedingt, und in Grenzen eingeschlossen, die nur der ganz Unwürdige zu überspringen sucht; unter den ganz Unwürdigen aber sind die nicht zu finden, die der Aufgabe genügen können, um welche sichs hier handelt. In England hatte der Empirismus sich erzeugt, es waren die edelsten Männer Englands, die ihn geltend gemacht hatten. Seine Consequenzen führten zu einem Extrem hin, welches in einem Lande, das aus einem Bürgerkriege zum selbst erkämpften gesetzlichen Zustand zurückgekehrt war, das einem ausschweifenden Hofe gegenüber die Achtung vor Zucht und Sitte nicht eingebüsst hatte, dem gerade durch die religiösen Spaltungen diese höheren Interessen nie fremd geworden waren, keinen Anklang finden konnte. Er war nicht

Heuchelei, welche jene Männer abhielt, die Consequenzen zu ziehn, sie waren wie ihr Volk und zogen sie deswegen nicht. Anders verhielt sichs in Frankreich, wo unter langjähriger Tyrannei der Staat zu einer Zwangsanstalt für die Niedern, zu einem bequemen Schutzmittel für die Grossen geworden war, wo ein widerliches Gemisch von Ausschweifungen und Frömmelei in den höchsten Regionen dem Volke ein Recht gab, die Sitte nicht zu achten und die Religion für eine blosse Form anzusehn. Hier bildete sich, namentlich in den gebildeten Ständen, eine Ansicht aus, die es ruhig geschehen liess, wenn alle substanziellen Grundlagen des sittlichen Lebens offen angetastet wurden, und in die Aeusserung jener Dame einstimmte, welche des Helvetius System mit den Worten begrüsste: *Cet homme a dit le secret de tout le monde.* Da eigentlich jeder wahre Philosoph nur das seines Volkes ausspricht, so konnte in England auf der betretenen Bahn nur so weit fortgegangen werden, als noch die Pfeiler des sittlichen Lebens nicht unmittelbar angegriffen wurden, d. h. nur im theoretischen Gebiet konnte ein Fortschritt gemacht werden, und auch hier nur in so weit, als die Anwendung auf das Praktische nicht zu sehr auf der Hand lag.

3. Zu einem Fortschritt aber, der sich ganz auf das theoretische Gebiet beschränkte, war dadurch allerdings von Locke die Aufforderung gegeben, dass er sich mit seinen eignen Principien in Widerspruch gesetzt hatte, weil er nicht wagte, weit genug zu gehn. Er hatte das Substanzialitätsverhältniss als ein Verhältniss der Wirklichkeit stehen lassen, obgleich sein System das Gegentheil forderte. Dieses liess alle Verhältnisse als blosse beliebige Verknüpfung von Ideen ansehen, und nur dieses eine sollte eine Ausnahme machen. Eben so sollte keiner einzigen complexen Idee eine Realität entsprechen, nur die Idee der Substanz wird davon ausgenommen. Wie unwillkührlich spricht Locke es einmal aus, der Begriff der Substanz komme uns durch die Gewohnheit, gewisse Modi immer zusammen zu sehn (ähnlich wie er den, nur subjectiven, Begriff der Kraft abgeleitet hatte), aber er restringirt sogleich, was er gesagt hatte, und lässt die Substanzialität als ein objectives Verhältniss stehn. In der That aber ist gerade das Annehmen oder Verwerfen dieses Verhältnisses für die weitere Ausbildung des consequenten Realismus von der äussersten Wichtigkeit. Das Verhältniss nämlich der Substanz und Inhärenz ist die erste Weise, in welcher

die volle, d. h. vernünftige Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit, uns entgegentritt. Dieses Verhältniss in der Welt der Dinge statuiren, heisst also auch noch vernünftigen Zusammenhang in der Welt annehmen, und die Dinge nicht in blosse Einzelheiten zerfallen lassen. Daher denn das System, welches am feindseligsten gegen alle Einzelwesen sich zeigte, das Spinozistische, nur dieses Verhältniss statuiren wollte. Dass aber das Zugeben dieses Verhältnisses von solcher Wichtigkeit sey, lässt sich leicht nachweisen. Dass Causalzusammenhang vernünftiger Zusammenhang sey, wird nicht geleugnet; dass wo dieser in der Welt der Dinge angenommen wird, auch die Vernunft über die Dinge mitzusprechen hat und sie sich unterwerfen kann, ist eine unmittelbare Folge davon. Nun aber ist Causalitätsverhältniss nur explicirtes Substanzialitätsverhältniss, — obgleich weder Spinoza noch auch Locke dies wahr haben wollen, welcher Letztere sogar einmal den Versuch macht, das Causalitätsverhältniss zu leugnen und die Subsistenz und Inhärenz zuzugeben, — mit dem einen steht daher und fällt auch das andere und umgekehrt. Dass dem so ist, erhellt, wenn man das Substanzialitätsverhältniss genauer betrachtet: Das Substanzialitätsverhältniss ist,

wie eine ausführlichere logische Betrachtung zu zeigen vermag, die erste Form der Nothwendigkeit, also Vermittlung mit sich selbst, d. h. es steht darin das Wirkliche, die Sache, zu sich selbst im Verhältniss. In welchem? Auf der einen Seite steht das durch sich Subsistirende, welches daher den Character der Nothwendigkeit hat, wie denn alle, denen es Ernst mit diesem Begriff war, die Substanz als das bestimmten, *quod in se est*, *cuius essentia involvit existentiam* oder ähnlich, auf der andern steht das Accidens, dieses ist das nur Gesetzte (*quod in alio est*), damit aber ist es als das noch nicht Wirkliche bestimmt (*cuius essentia non involvit existentiam*, —), das Accidens ist deswegen das Zufällige, d. h. seine Bestimmung ist zu fallen (*quare, quamvis existant*, *modos ut non existentes concipere possumus*, sagt Spinoza). Hat aber das Accidens keine volle Wirklichkeit, besteht das Wirkliche in ihm nur in der Substanz, so liegt eigentlich im Substanzialitätsverhältniss, dass die Sache nur sich selber setzt und sich gegenüber hat. In Wahrheit ist also jenes Verhältniss ein solches, wo auf der einen Seite die wirkliche Sache steht, aber als setzende, ursprüngliche (Ur-sache), auf der andern Seite gleichfalls ein Wirkliches, aber als Gesetz-

tes (Wirk-ung), d. h. die Wahrheit des Verhältnisses der Subsistenz und Inhärenz ist die Causalität. Beide stehen damit und fallen zusammen, jenes behaupten, heisst auch seine Consequenz gelten lassen, diese bestreiten, heisst auch ihre, in ihr aufgehobne und enthaltene Voraussetzung vernichten. Dies letztere aber muss geschehen, damit das denkende Subject nicht in seinem Denken einen Grund finde, der wachsenden Uebermacht der Objecte zu widerstehn. Ist nämlich aller vernünftige Zusammenhang in der Wirklichkeit geleugnet, zerfällt dieselbe in lauter vereinzelte Gegenstände, so wird sich die Vernunft nicht mehr als Herrn der Objecte wissen. Es liegt in der Natur der Sache, dass trotz aller Demonstrationen das denkende Subject nicht davon lassen kann, an diesem Zusammenhange festzuhalten, es wird daher in jenem Interesse nichts anders gethan werden können, als dass man den Zusammenhang nur in dem Subject statuirt, natürlicher Weise aber wird es dann nicht das Subject seyn, wie es sich zum Allgemeinen und Objectiven, d. h. zur Vernunft erhebt, welches jenem Verhältniss Realität leiht, sondern gerade die niedrigere Seite an dem Subject, wodurch es den unter ihm stehenden Geschöpfen nahe steht, wird die eigentliche

Quelle des Causalitätsbegriffs seyn. Leuchtet dies erst ein, so kann auch kaum länger widerstrebt werden, wenn verlangt wird, dass den einzelnen Objecten, wie sie von der vernunftlosen Macht des Zufalls beherrscht werden, alle Ehre gegeben werde. Diesem Ziele hat — ohne es selbst in diesem Grade zu wollen oder zu ahnden — durch den angedeuteten Schritt um ein Grosses die Philosophie näher geführt: Hume.

§. 11.

Leben und Philosophie des David Hume.

David Hume [1]) wurde zu Edinburgh am 26. April 1711 geboren. Obgleich aus dem Hause der Grafen Home oder Hume stammend, war doch seine Lage, da das ohnedies nicht beträchtliche Vermögen dem älteren Bruder zufiel, sehr beschränkt. Seine Mutter, die, jung Wittwe geworden, ganz der Erziehung ihrer Kinder lebte, bestimmte ihn zum Rechtsgelehrten, weil sie meinte, sein ruhiger, ja fast indolenter Character weise auf diesen Stand hin. Nicht ohne Talent, zeichnete er sich doch eben wegen jener Indolenz in seiner Jugend eben nicht vor An-

---

[1]) *The life of David Hume written by himself, published by Adam Smith with a supplement. Lond.* 1777. 12*mo. Biographie universelle. Tom. XXI.*

Lowndes: The bibliographers manual of english literature. Lond. 1834. 8*vo.*

deren aus. Der ihm bestimmte Stand sprach ihn nicht an, er beschäftigte sich mit alter und neuer Literatur und Philosophie. Dann sollte er Kaufmann werden, aber damit ging es noch weniger, und er ging im Jahr 1734 nach Frankreich, weil das Leben dort wohlfeiler war, und lebte theils in Rheims, theils in la Flèche in Anjou. An dem letzteren Orte verfasste er sein erstes Werk, den Tractat über die menschliche Natur [2]). Mit diesem kam er nach dreijähriger Abwesenheit nach England zurück, und liess es im folgenden Jahre drucken. Es wurde so wenig beachtet, dass Hume in seiner Selbstbiographie sagt, es sey ein todtgebornes Kind gewesen, da sich nicht einmal die Frommen darüber scandalisirt hätten. Einem Manne, den bei aller Gemüthsruhe doch eine grosse Sehnsucht nach literarischem Ruhme erfüllte, musste eine solche Erfahrung sehr schmerzlich seyn. Indess liess er sich nicht abschrecken, in einer veränderten Gestalt, in kleineren Abhandlungen, seine philosophischen Ansichten dem Publicum darzubieten. So erschien im J. 1742 zu Edinburgh der erste Theil seiner *Essays* [3]), moralische und politische Gegenstände betreffend, welche

---

[2]) *A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject by David Hume. Lond.* 1738. 3 *Vol.* — Deutsch: D. Hume über die menschliche Natur, a. d. Engl. v. Ludw. Heinr. Jacob. Halle 1790. 91. 3 Bde. 8vo.

[3]) *Essays and Treatises on several subjects. Vol. I. Essays moral and political. Edinb.* 1741.

eine günstigere Aufnahme fanden. In den Jahren 1745 und 46 war er Lehrer bei dem Marquis von Anandale und begleitete dann den General Saint-Clair auf einer Expedition, die nach Canada bestimmt war, kam aber nur bis nach Frankreich. In demselben Jahre bewarb er sich um die Professur der Moralphilosophie in Edinburgh; vielleicht war es das Misstrauen der Geistlichkeit, welches bewirkte, dass Beattie ihm vorgezogen wurde. Im folgenden Jahre begleitete er den Gesandten Saint-Clair nach Turin und Wien. Am ersteren Ort arbeitete er seinen ersten Tractat ganz um, und gab ihn unter verändertem Titel [4]) als den zweiten Band seiner *Essays* heraus. Drei Jahre darauf erschien der dritte Band der *Essays* [5]), moralischen Inhalts. Hier hatte er doch wenigstens den Triumph, dass er von vielen Seiten sehr angegriffen wurde. Am heftigsten geschah dies durch Warburton, der unter dem Namen Hurd gegen ihn schrieb. Allmählig breitete sich der Ruf Hume's aus, und er wurde im Jahr 1752 Bibliothekar der juristischen Facultät zu Edinburgh, mit einem jährlichen Einkommen von 50 L. Hier, wo ihm die Quellen zugänglich waren, beschloss er eine Geschichte Englands zu schreiben. Er begann mit einer Geschichte dieses Landes unter der Re-

---

[4]) *Essays etc. Vol. II: Philosophical essays* (später *an enquiry*) *concerning human understanding. Lond.* 1748.

Französisch: *Essai philosophique sur l'entendement humain*, von Mérian, mit Noten von Formey. Amst. 1758. 2 Vol. 8vo.

[5]) *An enquiry concerning the principles of morals. Lond.* 1751.

gierung Jakobs des Ersten und Carls des Ersten [6]). Gerade der unpartheiische Geist, worin dies Werk geschrieben war, liess es keinen Anklang finden; in einem Jahr wurden nur 45 Exemplare abgesetzt. In derselben Zeit war aber auch der vierte Band seiner *Essays* [7]) erschienen. — Im Jahre 1756 erschien eine neue Abtheilung der englischen Geschichte [8]), und itzt fing dies Werk an einer grösseren Theilnahme sich zu erfreun, viele angesehene Leute interessirten sich für ihn, und es ward ihm eine königliche Pension ausgewirkt. Im folgenden Jahr erschien der fünfte Band der *Essays* [9]), und im Jahr 1759 der Theil der Geschichte Englands, welcher unter die Regierung des Hauses Tudor fällt [10]). Den Beschluss machte er, indem er im Jahr 1762 die frühste Geschichte Englands bearbeitete [11]). Im Jahr 1763 begleitete er den englischen

---

[6]) *The history of great Britain. Vol. I. containing the reigns of James I. and Charles I. Edinb.* 1754.

[7]) *Vol. IV. Political discourses. Edinb.* 1752.

[8]) *Vol. II. contains the common wealth and reigns of Charles II. and James II.* 1756.

[9]) *Four dissertations (the natural history of religion, of the passions, of tragedy, of the standard of taste). Lond.* 1757.

Die *Essays and treatises* sind oft erschienen, in den neusten Ausgaben gewöhnlich in 2 Bden, so *London print. for T. Cadell.* 1784.

[10]) *History of England under the house of Tudor.* 2 *Vol.* 1759.

[11]) *The history of England from Julius Caesars invasion to Henry VII.* 2 *Vol. Lond.* 1762.

[Die vielen Ausgaben der Gesch. v. Engl. s. bei Lowndes.]

Gesandten Lord Hertford nach Paris und wurde dort von der gebildeten Gesellschaft, sogar von Damen so schmeichelhaft empfangen, dass Grimm in seiner Schilderung [12]) mit Recht darüber spottet. Er machte hier Bekanntschaft mit Rousseau, den er im Jahre 1766 mit nach England nahm. Der totale Gegensatz der beiden Charactere liess geschehn, was man vermuthen konnte, Rousseau wurde bald misstrauisch gegen den gefälligen Freund, und als nun Horace Walpole einen fingirten Brief von Friedrich II. drucken liess, worin sich derselbe über Rousseau lustig machen sollte, brach dieser mit Hume, den er für den Verfasser jenes Briefes hielt. Der Streit bekam dadurch, dass Hume die Briefe Rousseau's an ihn öffentlich bekannt machte, einen unangenehmen Character, und dies scheint Hume gefühlt zu haben, als er in seiner Selbstbiographie, die überhaupt Vieles verschweigt, ihn mit Stillschweigen überging. Nachdem Hume im J. 1767 Unterstaatssecretair geworden, war er endlich äusserlich so gestellt, dass er im J. 1769 mit einem gesicherten Einkommen sich nach Edinburgh zurückziehn, und dort ganz der Musse leben konnte. Er genoss seine unabhängige Stellung in seiner zufriedenen ruhigen Weise, die ihn auch nicht verliess, als ein Unterleibsleiden sich bei ihm einstellte, das er bald als unheilbar erkannte. Er starb am 26. August 1776, indem er in seinem letzten Werk, seiner Selbst-

---

[12]) *Corresp. Tom. V. p. 124.*

biographie, noch mit dem Tode scherzte. Nach seinem Tode ist ausser dieser noch eine Schrift [13]) von ihm erschienen. Von einer andern [14]), die schon zu seinen Lebzeiten ihm zugeschrieben wurde, ist es nicht gewiss, ob sie von ihm ist. Er hat sie weder verleugnet, noch anerkannt. — Die Characteristik, die Hume selbst von sich gibt, ist vielleicht etwas zu schmeichelhaft, aber im Wesentlichen nicht unrichtig. In wissenschaftlicher Hinsicht zeichnet er sich durch Präcision und Genauigkeit seiner Untersuchungen, so wie durch tiefes Eindringen in seinen Gegenstand vor allen andern Philosophen dieser Richtung vortheilhaft aus. Seine Darstellungsweise ist sehr schön. Seine Lehre ist im Wesentlichen diese:

Der Skeptiker gilt überall für den gefährlichsten Feind der Religion, von dem sich alle Frommen, wie alle tieferen Philosophen, missbilligend abwenden müssten, — aber es ist noch die Frage, ob es wirklich jemals ein Individuum gegeben hat, das, wie man dies den Skeptikern nachsagt, jede Gewissheit ernstlich bestritten hat. Bei dieser Lage der Dinge ist es eine natürliche Frage, was denn eigent-

---

[13]) *Dialogues concerning natural religion. Lond.* 1779. *8vo.*

[14]) *Essays on suicide and the immortality of the soul, ascribed to the late David Hume. London* 1783.

Seine philosophischen Werke sind ganz vollständig erst in neurer Zeit erschienen:

The philosophical works of David Hume, Esq., now first collected. Edinb. 1827. 4 *Vol. 8vo.*

lich unter einem Skeptiker zu verstehn ist, und in wie weit die Ansicht, die man als skeptische bezeichnet, möglich ist, oder auch Recht hat. Es gibt eine Art von Skepticismus, welche Descartes namentlich aufgebracht hat, wo der Zweifel aller Philosophie vorausgeht, und ein Schutzmittel gegen jedes übereilte Urtheil, so wie gegen daraus folgende Irrthümer seyn soll. Es wird da ein allgemeiner Zweifel empfohlen, und ein Misstrauen nicht nur gegen unsere Meinungen und Grundsätze, sondern sogar gegen unsere geistigen Fähigkeiten, die wir auch nicht eher anwenden sollen, als nachdem wir aus gewissen untrüglichen Principien ihre Sicherheit und wahrhafte Natur uns bewiesen haben. Dieser Skepticismus aber widerspricht sich selbst, da es nicht nur keine solche Principien gibt, sondern auch, wenn aus solchen etwas gefolgert wird, dies nur durch dieselben geistigen Thätigkeiten geschehen kann, gegen welche ein Misstrauen angerathen wird. — Von diesem Skepticismus ist nun ein anderer unterschieden, wo der Zweifel das Resultat der Untersuchungen ist, indem diese zeigen sollen, dass sowol die Thätigkeit des Verstandes keine Sicherheit gewähre, noch auch den Sinnen eine solche zukomme. In der That sind auch die Einwände gegen diese letzteren sehr schwer zu beseitigen. Zunächst lehrt freilich Jeden ein natürlicher Instinct, oder ein natürliches Vorurtheil, den Sinneseindrücken zu vertraun. Aber diese erste Ansicht ist sehr leicht zu widerlegen, indem eine genauere Betrachtung uns zeigt,

dass in der Sinneswahrnehmung doch eigentlich nicht der Gegenstand unserem Geiste präsent ist, sondern nur eine Vorstellung, oder ein Bild desselben. Daher werden wir sogleich gezwungen seyn, über das, was jener natürliche Instinct sagt, hinauszugehn, und irgend eine andere Ansicht auszusprechen, welche die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmungen sicher stellt. Eine solche Ansicht ist nun die, welche die Vorstellungen für Wirkungen der äusseren Gegenstände erklärt. Wie will man aber die Wahrheit dieser Ansicht beweisen? Seine Zuflucht zur Wahrhaftigkeit Gottes nehmen, heisst einen Umweg machen und zugleich zu viel beweisen, weil daraus folgen würde, dass unsere Sinne uns nie täuschen könnten. — Dazu kommt noch etwas Anderes: Die neueren Untersuchungen haben von vielen Eigenschaften der äusseren Objecte gezeigt, dass sie nur secundäre sind, d. h. nicht sowol Beschaffenheiten der Gegenstände, als nur Modificationen des empfindenden Subjectes. Eine sorgfältigere Untersuchung zeigt, dass dies auch von den sogenannten primären Eigenschaften gilt, da auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sich darin von jenen nicht unterscheiden. Man sieht daher, dass, wo sich einer auf seinen natürlichen Instinct beruft, seine Ansicht mit der Vernunft streitet. Will er aber die andere Ansicht geltend machen, so stellt er sich erstlich dem natürlichen Instinct entgegen, und kann dann auch nicht einmal seine neue Lehre beweisen. Ja noch mehr, diese

seine zweite Ansicht erscheint sogar als vernunftwidrig, da es bewiesen werden kann, dass alle sinnlichen Qualitäten nur in dem Empfindenden sind und nicht im Gegenstande. Wenn nun der Skepticismus, auf diese Gründe sich stützend, in keiner Weise dem natürlichen Instinct und Gefühl nachgeben will, so entsteht daraus der übertriebne oder Pyrrhonische Skepticismus, der freilich durch kein Räsonnement zu widerlegen ist, seinen steten Widerleger aber an dem Leben findet, das ihn immer wieder zu Schanden macht, so dass ein solcher Skeptiker weder hoffen kann, Einfluss aufs Leben zu gewinnen, noch, wenn er ihn gewönne, dass er segensreich wäre. Es gibt aber allerdings einen Skepticismus, welcher an die Resultate des Pyrrhonismus oder einseitigen Skepticismus anknüpft, allein, indem er sie mit den Aussagen des gemeinen Menschenverstandes und der Reflexion über sich selbst in Einklang bringt, nicht nur keine Gefahr bringt, sondern vielmehr mannigfachen Nutzen gewährt, und das ist der gemässigte oder akademische Skepticismus. Dieser hat kein anderes Ziel, als unsere Untersuchungen auf das Bereich dessen zu beschränken, was die Fassungskraft des menschlichen Verstandes nicht überschreitet, und dadurch wirkt er vortheilhaft. Denn die meisten Einwände gegen alle Philosophie als Wissenschaft beruhen darauf, dass sie eine Menge Gegenstände behandle, die dem menschlichen Verstande unzugänglich sind. Der beste Weg darum, die Wissenschaft von diesen unnützen Fra-

gen zu befrein, ist, die Natur des Verstandes einer Untersuchung zu unterwerfen, welche zeigt, dass er für dergleichen Gegenstände nicht eingerichtet ist. 1)

Die Untersuchung über den Verstand und seine Grenzen, welche Hume also eben so wie Locke als die Grundaufgabe der Philosophie ansieht, beginnt er in ähnlicher Weise wie dieser mit der Frage, wie die Ideen in den Verstand kommen. Bei aller Verwandtschaft zwischen beiden, zeigt sich doch sogleich mancher Unterschied: Es kann nicht geleugnet werden, dass ein bedeutender Unterschied Statt findet zwischen den Vorstellungen, welche der Geist hat, wenn man z. B. Hitze empfindet, und denen, wenn man sich dieser Empfindung nur erinnert, oder durch die Phantasie sie anticipirt. Offenbar sind die ersteren stärker und deutlicher, und wir unterscheiden daher zweierlei Vorstellungen, von denen wir die stärkeren und lebendigern Eindrücke *(impressions)* nennen, die weniger starken aber und minder lebendigen Ideen *(ideas)*. Die letzteren haben zu ihrer Voraussetzung die ersteren, es gibt keine Ideen, wo es keine Impressionen gab, oder was dasselbe heisst, was gedacht wird, muss zuerst als Eindruck empfunden seyn. Die Eindrücke geben daher das erste Material zu allem Denken, es besteht nur im Nachbilden der Eindrücke und im Combiniren des, in den Eindrücken gegebnen, Materials. Der Streit gegen die angebornen Ideen hat nur dann eine vernünftige Basis, wenn man damit meint, dass alle unsere Gedanken nur Copien von Eindrücken

sind. Sonst sind die Ausdrücke in jener Polemik sehr ungeschickt. Unterscheidet man Eindrücke und Ideen, wie wir es gethan haben, und versteht man unter angeboren, was ursprünglich, und nicht einer andern Vorstellung nachgebildet ist, so muss man eigentlich sagen, dass alle Eindrücke angeboren, alle Ideen nicht angeboren sind. — Indem alle Ideen ihre eigentliche Quelle in den Eindrücken haben, ist uns damit auch ein Kriterium gegeben, wodurch wir erkennen, ob irgend ein philosophischer oder andrer Ausdruck eine wirkliche Bedeutung hat, oder ein blosses Wort ist. Wir brauchen nämlich nur zu fragen, von was für einer Impression ist diese Idee abgeleitet? Wissen wir dies nicht anzugeben, so haben wir ein Recht, gegen einen solchen Ausdruck misstrauisch zu seyn. — Nachdem nun der Unterschied der Ideen und Eindrücke fixirt ist, bei welcher Unterscheidung sich zeigt, dass beide nur quantitativ verschieden sind, geht Hume dann dazu über, die Objecte des Verstandes näher ins Auge zu fassen: Der Inhalt aller unserer Erkenntnisse besteht einmal aus Verhältnissen von Ideen — (Locke hatte dies allein als den Inhalt der Erkenntniss angesehn —) — und dann aus Thatsachen. Die Gegenstände der Geometrie, Algebra, Arithmetik, kurz alle Sätze, welche intuitive oder demonstrative Gewissheit haben, gehören zu den ersteren. Von ihnen gibt es eine Erkenntniss rein aus der Vernunft *a priori*, ohne dass man dazu irgend eines wirklich existirenden Dinges gewiss seyn müsste.

Die einzigen Gegenstände dieser Art, und also auch die einzigen, welche eigentlicher Gegenstand der Demonstration sind, betreffen Grösse und Zahl, alle Versuche auch andere Gegenstände der Demonstration zu vindiciren, arten in Sophisterei und Täuschung aus. Thatsachen, die zweiten Gegenstände der menschlichen Erkenntniss, sind nicht so gewiss, wie jene erstgenannten, und so sehr wir auch von ihnen überzeugt seyn mögen, so ist doch unsere Ueberzeugung von ihnen nicht der Art, wie von jenen; da ihr Gegentheil nämlich immer möglich ist, und keinen Widerspruch enthält, geben sie uns kein Gefühl nóthwendiger Wahrheit, was die ersteren begleitet. 2)

Es entsteht nun die Frage, wie werden wir denn der Thatsachen gewiss? Von solchen, die uns unmittelbar gegenwärtig sind, könnte man glauben, sie seyen uns evident durch ihre unmittelbare Empfindung, es bleibt aber die wichtigere Frage: Wie überzeugen wir uns von der Wahrheit solcher Thatsachen, welche weder unseren Sinnen unmittelbar, noch auch, als von uns früher empfunden, unserem Gedächtniss gegenwärtig sind? Offenbar durch Schlussfolgerung. Diese aber ist wesentlich verschieden von der Schlussfolgerung in der Demonstration, welche sich wesentlich in identischen Sätzen bewegt; diese Schlussfolgerung hat einen ganz anderen Character, sie ist eine mehr subjective, man kann sagen moralische (*moral*). Alle Schlussfolgerungen nämlich, welche Thatsachen betreffen, gründen sich

auf das Causalitätsverhältniss, wir schliessen auf eine Thatsache zurück, weil wir etwas wahrnehmen, was uns als eine Wirkung derselben erscheint. Dieses Verhältniss aber kann niemals *a priori* erkannt werden, denn da die Wirkung etwas Andres ist als die Ursache, die Erkenntniss *a priori* aber nur zu Gleichem fortgeht; so kann die Wirkung nicht in der Ursache entdeckt werden. Auf das Verhältniss von Ursache und Wirkung gründen sich alle unsere Schlüsse hinsichtlich der Thatsachen, jenes Verhältniss aber kennen wir nicht durch die Vernunft, woher denn? Die Antwort ist leicht: Die Erfahrung lehrt uns dies Verhältniss kennen. Aber wir können uns auch bei dieser Antwort nicht befriedigen, sondern wir müssen weiter fragen, wie wir denn aus dem, was die Erfahrung uns zeigt, etwas folgern, und was das Fundament aller der Schlüsse ist, die sich auf Erfahrungen gründen, und da müssen wir behaupten, dass wenn wir nun auch die Erfahrung vom Causalitätsverhältniss gemacht haben, wir nicht durch Räsonnement oder irgend ein Thun des Verstandes weiter schliessen. Dieses letztere könnte nur dann der Fall seyn, wenn das, woraus gefolgert wird, mit dem, worauf man schliesst, denselben Inhalt hätte. Allein der Satz: Ich habe gefunden, dass dieses Ding (die Ursache) immer von einem anderen (der Wirkung) begleitet wird, ist durchaus nicht derselbe mit diesem: ich sehe voraus, dass auf diese Ursache diese Wirkung folgen wird. Es ist gewiss, man schliesst von dem einen auf den

andern, aber weil es verschiedene Sätze sind, so kann der Uebergang kein Vernunftschluss seyn, es müsste zwischen beiden sich noch ein *terminus medius* finden, welcher ganz unbegreiflich ist. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass es sich hier nicht um einen Vernunftschluss handelt: Alle unsere Folgerungen und Schlüsse aus Erfahrungen kommen eigentlich auf diesen einen Satz hinaus: Von ähnlichen Ursachen erwarten wir ähnliche Wirkungen. Wäre bei dieser Erwartung ein Vernunftschluss die eigentliche Basis, so müsste sie bei einer gemachten Erfahrung eben so stark seyn, wie, wenn wir oft dasselbe erfahren haben. So aber ist es nicht. Es wird also offenbar jene Erwartung sich auf das gründen müssen, wodurch sich die hundertste Erfahrung von der ersten unterscheidet. Offenbar findet zwischen beiden kein andrer Unterschied Statt, als dass bei der letzten der Geist es schon gewohnt ist, die Wirkung auf die Ursache folgen zu sehn. Und so haben wir in der That das Princip gefunden, worauf sich alle Schlüsse aus Erfahrungen gründen, es ist die Gewohnheit (*custom*, *habit*). Daraus, dass wir es gewohnt sind, dass ein Ding auf ein anderes der Zeit nach folgt, bilden wir uns den Begriff, dass es aus ihm folgen müsse, d. h. den Causalitätsbegriff. Was von der Causalität gilt, gilt nun von allen Verhältnissen der Nothwendigkeit. Wir finden in uns Begriffe, wie den der Kraft und Aeusserung, und überhaupt den Begriff des nothwendigen Zusammenhanges. Sehen wir zu,

wie wir zu dieser Idee kommen: Durch die Empfindung nicht, da die äussern Objecte uns wohl gleichzeitiges Zusammenseyn, aber nicht nothwendigen Zusammenhang zeigen. Also vielleicht durch Reflexion? Zwar scheint es, als wenn wir zu der Idee einer Kraft kommen könnten, indem wir bemerken, dass auf den Befehl unseres Geistes die Organe des Leibes ihm Folge leisten. Allein, da wir weder die Mittel kennen, durch welche er wirkt, noch auch alle Organe des Körpers durch den Willen bewegt werden können u. s. w., so folgt, dass wir sogar hinsichtlich dieser Wirksamkeit auf die Erfahrung angewiesen sind, und da diese uns eben nur häufiges Beisammenseyn, aber nicht realen Zusammenhang zeigen kann, so folgt, dass wir zum Begriff der Kraft oder auch jedes nothwendigen Zusammenhanges nur dadurch kommen, dass wir gewisser Uebergänge in unseren Vorstellungen g e w o h n t sind. Indem so diese Uebergänge nur etwas Subjectives sind, wird auf diesem Standpunkt die Frage nach der Association der Vorstellungen eine Cardinalfrage. Hume bemerkt, dass ein Zusammenhang zwischen Ideen, nach welchem die eine sogleich auf die andere hinweist, nicht geleugnet werden kann, und führt dann diese Association auf diese drei Principien zurück: Aehnlichkeit der Vorstellungen, Gleichzeitigkeit oder Gebundenseyn an denselben Raum (*contiguity*), und das Hauptverhältniss, welches bereits betrachtet wurde, die Causalität. Eine Idee wird durch die Association mit

andern stärker, und da nur auf der Stärke der Idee unsere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit beruht, so gründet sich diese am Ende nur auf Ideenassociation. 3)

In der früheren Schrift*) hatte Hume auch den Begriff der Subsistenz und Inhärenz einer ausführlichen Erörterung unterworfen, die er in der Umarbeitung, wie sie sich in den *Essays* findet, weggelassen hat, wahrscheinlich weil was von der *necessary connexion* überhaupt gilt, eben so seine Anwendung auf das Verhältniss der Substanz und ihrer Accidenzien findet. Auch dieses Verhältniss fasst er nicht als ein objectives, sondern führt es auf die blosse Gewohnheit zurück, welche uns zeigt, dass gewisse Impressionen immer mit andern verbunden erscheinen, und uns daher glauben lässt, dass es ein reales Band derselben geben müsse. (Locke, welcher von allen Verhältnissen nur dieses als ein reales hatte gelten lassen (s. p. 53 seq.), war eigentlich darin schon vorausgegangen, denn wenn er gleich nicht der Gewohnheit allein diesen Begriff vindicirte, so räumte er derselben doch ein grosses Gewicht bei der Bildung desselben ein). Da nämlich eine jede Idee von einer vorhergehenden Impression abgeleitet ist, so müsste, wenn der

*) *Treatise of human nature etc.* Da mir von dieser Schrift das Original nicht zugänglich war, sondern nur die deutsche Uebersetzung von Jacob, so werde ich, wo ich Sätze derselben anführe, die Stellen, wo sich dieselben in dieser Uebersetzung finden, gleich unter dem Text anzeigen.

Begriff der Substanz wirklich Realität haben sollte, sich ein Eindruck nachweisen lassen, der ihm den Inhalt gibt, was undenkbar ist [1]. Wir haben keinen Begriff von der Substanz, der verschieden wäre von dem Complex ihrer Eigenschaften, und so bedeutet das Wort Substanz nichts mehr, als das Zusammenfassen mehrerer einfachen Ideen unter einen Namen [2]. Die Fragen darum, ob unsere Vorstellungen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren, sind absolut nichtig, da man ja nicht einmal die Worte verstehn kann, aus denen sie besteht [3]. Dieses Verwerfen des Substanzbegriffes überhaupt, führt nun Hume zu manchen interessanten Folgerungen: Offenbar ist das, was man Selbst oder Ich nennt, ein solches Substanzielles. Es ist daher consequent, dass Hume leugnet, dass dem Begriffe des Selbsts oder Ich eine wirkliche Realität entspreche [4]. Sollte nämlich dieses Selbst eine reale Idee seyn, so müsste ihr ein Eindruck zu Grunde liegen, und, da das Selbst eine continuirliche Idee seyn soll, ein stetiger Eindruck, was sich widerspricht [5]. In der That ist das Selbst oder Ich nur der Complex vieler, schnell auf einander folgender, Vorstellungen [6]. Diesem Complex leihen wir Ein-

---

[1] Ueber die menschl. Nat. I. p. 455.
[2] Ebendas. p. 48.
[3] Ebendas. p. 457.
[4] Ebendas. 487.
[5] Ebendas. 488.
[6] Ebendas. 490.

heit vermittelst eines erdichteten Begriffs, den wir Seele, Selbst, Ich nennen. Wir kommen dazu dadurch, dass wir den Begriff von Stetigkeit eines Objectes haben, zugleich aber auch eine Idee von der Succession verschiedener in Verhältniss zu einander stehender Objecte, je mehr nun die letztere den Character der Allmähligkeit hat, um so weniger unterscheiden wir beide von einander, und um uns nun den Widerspruch zu verbergen, welcher in dem gleichzeitigen und dem abwechselnden Festhalten beider Ideen statt findet, verstecken wir uns hinter den fingirten Begriff der Substanz, oder auch des Selbstes, als eines unbekannten Etwas, das bei dem Wechsel die Identität mit sich behauptet [7]). Wie darum der Verstand nie eine reale Verknüpfung unter den Objecten bemerkt, so kann auch jene Verbindung der Vorstellungen, die wir mit dem Worte Selbst bezeichnen, nicht eine reale seyn [8]), sondern es muss auf einer Illusion beruhen, wenn wir sie dafür halten.

Die Frage also, ob die Seele eine immaterielle Substanz ist, muss als eine ganz unverständliche bei Seite gelassen werden. Wohl aber kann man eine Antwort darauf suchen, was man eigentlich mit jener Frage wissen will, und warum sie solches Interesse hat: Nämlich man will wissen, ob unsere Vorstellungen von körperlichen Zuständen und Be-

---

[7]) Ebendas. 491 seq.
[8]) Ebendas. 502.

wegungen bewirkt sind. Die Vergleichung der Begriffe Denken und Bewegung zeigt uns, dass beide von einander verschieden, die Erfahrung, dass sie beständig vereinigt sind. Da aber dies beides uns eben den Begriff der Causalität gibt, so können wir mit Gewissheit schliessen, dass die Bewegungen die Ursache der Gedanken seyn können und wirklich sind [9]). Bedenkt man nun, dass nach Hume die Seele oder das Selbst oder das Gemüth, wie man es nenne, nur der Complex der Vorstellungen ist, natürlich also mit den Vorstellungen selbst auch der Complex derselben aufhört, so sieht man, dass er eine Existenz des Selbsts, nachdem die körperliche Bewegung aufgehört hat, unmöglich annehmen kann. Sollte daher auch die Abhandlung über den Selbstmord und die Unsterblichkeit nicht von ihm seyn, so ist doch das Räsonnement in derselben ganz seinem Systeme gemäss. Es ist folgendes: Wo zwei Objecte so enge mit einander verbunden sind, dass jede Veränderung in dem einen eine Veränderung in dem andern nach sich zieht, muss man schliessen, dass wo das eine aufhört, auch das andre aufhöre. Dies aber ist das Verhältniss zwischen dem Leibe und dem Complex der Vorstellungen. Eine Unsterblichkeit des letztern ist darum nicht glaublich. — Eine praktische Folgerung aus dieser Lehre zieht jene Abhandlung, indem sie sagt, dass der Selbstmord erlaubt sey.

---

[9]) Ebendas. 481. 482.

Wenn nun nach dieser Lehre allem, was wir vernünftigen Zusammenhang nennen, die Objectivität abgesprochen, und seine Geltung nur auf das Subject beschränkt wird, so ist eine nothwendige Folge davon, dass auch die ganze Lehre von der Erkenntniss und ihrer Sicherheit eine wesentliche Modification erleiden muss. So lange nämlich die Vernunft in den Objecten vernünftigen Zusammenhang, d. h. sich selbst, erkannte, gab es ein wirkliches Wissen, und war andrerseits das Erkennen ein Eigenthum des Menschen, weil er Vernunft ist. Itzt aber ändert sich dies. An die Stelle des Wissens tritt das Annehmen und Glauben, ein Percipiren, welches nicht ausschliesslich dem Subject als vernünftigen zukommt.

Durch die Schlüsse aus der Erfahrung können wir uns zwar über die unmittelbaren Wahrnehmungen des Sinnes erheben, aber nie von ihnen unabhängig werden. Vielmehr muss der Anfangspunkt einer solchen Schlussfolgerung immer entweder eine sinnliche Wahrnehmung oder eine Spur derselben im Gedächtniss seyn. Die Gewohnheit, dass auf ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen folgen, und die unmittelbare Gegenwart einer solchen Ursache oder Wirkung sind daher dazu nöthig, dass wir auf eine Wirkung oder Ursache schliessen können. Diese Gewissheit nun, welche auf eine unmittelbare Wahrnehmung sich gründet und durch die Gewohnheit vermittelt ist, nennt Hume Glauben *(belief)*. Das Glauben ist ihm eine Function der Einbildungskraft,

und unterscheidet sich von der Fiction oder blossen Einbildung nur durch ein unwillkührliches Gefühl der Sicherheit, begründet durch eine grössere Lebendigkeit dessen, was Gegenstand des Glaubens, vor dem, was nur in der Einbildung sich findet. Wenn daher den Sinnen oder dem Gedächtniss Etwas sich präsentirt, was der Geist gewohnt ist als die Ursache von etwas Anderem zu sehen, so muss er überzeugt seyn, jenes werde folgen, und dies Gefühl der Ueberzeugung ist eben Glauben. Hume nennt es eine Art von prästabilirter Harmonie, dass die Gewohnheit uns in unserem Denken eben so von Ursache zur Wirkung übergehen lasse, wie in der Wirklichkeit die Dinge auf einander folgen, jedoch nicht ohne einen leisen Spott gegen diejenigen, welche hierin wirklich einen Zusammenhang sehen möchten. Der Glaube beruht nach dieser Ansicht nicht auf Vernunftbeweisen, und wenn man mit Locke alle Erkenntniss in demonstrative und wahrscheinliche eintheilen will, so gibt das Glauben allerdings nur Wahrscheinlichkeit und nicht Gewissheit. Indess möchte es richtiger seyn dreierlei Weisen der Erkenntniss zu unterscheiden, da von den strengen Vernunftbeweisen (*demonstrations*) die Erfahrungsbeweise (*proofs*) unterschieden sind, ohne doch blosse Wahrscheinlichkeitsbeweise (*probabilities*) zu seyn, da sie auch nicht bezweifelt werden. Wenn so das Glauben ganz von dem Räsonnement unabhängig gemacht ist, so ist es eine nothwendige Folge davon, dass es der niederen Natur des Men-

schen vindicirt wird. Nicht nur, dass Hume dies entschieden ausspricht [10]), nicht nur, dass er auch den Thieren die Fähigkeit des Glaubens zuschreibt, sondern er sieht gerade in dem Factum, dass auch die Thiere eine Vorstellung von Causalität haben und Zukünftiges erwarten [11]), also glauben [12]), eine Bestätigung seiner ganzen Ansicht, und fordert jede andere auf, auch so den Beweis für ihre Wahrheit zu führen, dass sie die thierischen Perceptionen gleichfalls erkläre [13]). Er macht sich dann selbst den Einwand, wie es denn komme, dass die Menschen in den Schlüssen aus Erfahrung den Thieren so weit überlegen sind. Indem er diesem Einwand dadurch zu begegnen sucht, dass er auch unter den Menschen graduelle Unterschiede in dieser Hinsicht zugibt, und aus grösserer oder geringerer Erfahrung ableitet, gibt er damit ausdrücklich zu verstehn, dass der Unterschied zwischen den menschlichen und thierischen Folgerungen ein nur quantitativer sey. 4)

In der Schrift über die menschliche Natur findet sich nun noch ein interessanter Versuch von dem gewonnenen Punkte aus die idealistisch-skeptischen Zweifel gegen die Realität der Aussenwelt zu beseitigen. In den *Essays* hat Hume diese Erörterungen weggelassen, wahrscheinlich nicht nur weil er

[10]) Ebendas. p. 369.
[11]) Ebendas. p. 356.
[12]) p. 357.
[13]) p. 359.

anderer Ansicht geworden, sondern weil sie ihm den Hauptpunkt, dass der Causalitätsbegriff ein Product der Gewohnheit sey, zu verbergen schienen. Er geht davon aus, dass was wir percipiren, doch nur die Vorstellungen von den Objecten, und nicht diese selbst seyen, und wirft sich nun die Frage auf, was uns wohl dazu bringt, den Dingen eine Existenz, und zwar auch dann zuzuschreiben, wenn sie aufgehört haben uns zu afficiren, also eine dauernde Existenz, welche unabhängig ist von dem vorstellenden Subjecte [14]). Die Sinne können uns den Begriff einer solchen nicht geben, sie bieten nur den Eindruck dar, und nie einen Unterschied zwischen dem sogenannten Selbst und den äusseren Objecten [15]). Die Vernunft eben so wenig, da theils vor allem Vernunfträsonnement man den Dingen Objectivität zuschreibt, theils auch gerade die Vernunft dem die Objectivität abspricht, dem man sie gewöhnlich zuschreibt, z. B. den secundären Eigenschaften [16]). Also ist es die Einbildungskraft, welche gewissen Impressionen Objectivität gibt. Warum aber nur einigen? Dies muss offenbar seinen Grund haben in gewissen Eigenschaften dieser Eindrücke, welche gerade sie geschickt machen, als etwas Objectives angesehn zu werden [17]). Manche meinen, es sey die Stärke eines Eindrucks,

---

14) Ueber die menschl. Nat. I. p. 377.
15) Ebendas. 378. 380.
16) Ebendas. 386.
17) Ebendas. 387.

oder auch, dass wir uns seiner nicht erwehren könnten, was uns dahin bringe, ihm Objectivität zuzuschreiben. Allein ein Schmerz ist auch eine unwillkührliche Impression, und dennoch wissen wir, dass wir da nur mit einer Affection unser selbst zu thun haben. Es ist vielmehr die Beständigkeit eines Eindrucks, die dabei entscheidet, und wo diese nicht Statt findet, wenigstens ein Zusammenhang der Veränderungen, welcher auf das Causalitätsverhältniss sich gründet [18]). Da nun dieses Verhältniss nur in unserer Gewohnheit seinen eigentlichen Grund hat, so scheint es also die Gewohnheit zu seyn, die den Dingen Objectivität zuschreiben heisst [19]). Aber doch nicht sie allein. Denn da dem Gemüthe nie etwas Andres gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, so folgt auch, dass wir zwar einer ursächlichen Verbindung zwischen je zwei Vorstellungen gewohnt seyn können, nicht aber eines Causalitätsverhältnisses zwischen Objecten [20]). Aber wenn man dies auch bei Seite lässt, so zeigt sich dennoch, dass die Gewohnheit allein zur Erklärung nicht ausreicht. Denn die Gewohnheit kann uns doch nur auf das schliessen lassen, was wir gewohnt sind, und nicht auf mehr. Nun sind wir aber vielleicht wohl gewohnt, dass zwei Vorstellungen sehr oft und sehr viel mit einander verbunden sind, dass sie es aber beständig sind, und etwa eine Ur-

---

18) Ebendas. p. 388. 389.

19) Ebendas. p. 393.

20) Ebendas. p. 420.

sache auch dann existirte, wo ich keine Vorstellung von der Wirkung hatte, dies kann ich nicht wegen jenes meines Gewohntseyns allein vermuthen, sondern da muss noch etwas andres hinzukommen [21]). Was ist nun dieses? Hume sagt, es sey dies die Neigung, ähnliche Vorstellungen für dieselben zu halten, oder ihnen Identität zuzuschreiben [22]). Seine Entwicklung ist hier ähnlich wie dort, wo er die illusorische Idee des Selbsts erklären wollte. Wenn wir nämlich einen Eindruck empfinden, und nach einer Zeit einen sehr ähnlichen, und nach einer Unterbrechung wieder einen ähnlichen u. s. f., so entsteht der Widerspruch, dass ich wegen der Unterbrechungen meine Vorstellung jedesmal für eine neue, also andere, halten muss, andrerseits aber wegen der Aehnlichkeit der zweite Eindruck uns den ersten wieder ins Gedächtniss ruft und nun beide so verschmelzen, dass wir sie für denselben zu halten geneigt sind. Die Verlegenheit, welche aus diesem Widerspruch entsteht, bringt die Neigung hervor, eine continuirliche Existenz ausser den Vorstellungen anzunehmen, welche unverändert dieselbe bleibt und immer denselben Eindruck auf uns macht [23]). Wäre diese Neigung nur schwach, so würden wir sagen müssen, die Existenz der Objecte sey eine Fiction. Sie ist aber so stark, dass wir ihr nicht widerstehn können, also ist auch die

---

[21]) Ebendas. 394 seq.
[22]) Ebendas. 397.
[23]) Ebendas. p. 408.

Vorstellung von der äusserlichen Existenz der Objecte sehr stark, d. h. wir glauben sie[24]), dies geschieht um so mehr, da jene Neigung noch durch das Gedächtniss der früheren gleichen Impressionen verstärkt wird. — So ist es also hier der Glaube, welcher auch den Gegenständen der unmittelbaren Wahrnehmung Objectivität leiht, so dass z. B. wir von der Existenz unseres Körpers nur durch den Glauben überzeugt sind. (Diese Seite hat namentlich Jacobi in seinem David Hume hervorgehoben). So dass also der Glaube dem absoluten Skepticismus auch von dieser Seite begegnet. — In dem späteren Werke geht er weder auf die Frage tiefer ein, wie wir denn von der Existenz äusserer Dinge wissen, noch auch ist ihm die unmittelbare Gewissheit von derselben ein Product des Glaubens, sondern dieser geht vielmehr auf die Gewissheit von dem, was nicht in das Bereich der gegenwärtigen Eindrücke fällt, so dass ihm Glauben und *reasoning from experience* mehr zusammenfällt. Dieser Unterschied zwischen der ersten und zweiten Bearbeitung hat seinen Grund darin, dass in jener ersten er sich offenbar mit seinem Skepticismus der idealistischen Ansicht Berkeley's annähert. Viele Beweisgründe sind diesem entlehnt, und wenn er nach seinem ganzen Standpunkt die Folgerung Berkeley's, dass nur Geistiges existirt, und die sinnlichen Dinge blosse Vorstellungen seyen, unmöglich konnte gel-

---

[24]) Ebendas. p. 414.

ten lassen, so schien ihm doch andrerseits diese Folgerung so nahe zu liegen, dass er ihr zu begegnen suchte. Später bildet sich bei ihm der Empirismus immer bestimmter aus, seine Skepsis erschüttert diesen nicht, daher erscheint ihm auch alles Idealistische nicht mehr so gefährlich, Berkeley ist ihm itzt mehr in die Ferne gerückt, und erscheint ihm, wie er ausdrücklich sagt, als ein einseitiger Skeptiker, während sich bei ihm der Skepticismus gemässigt hat, dadurch dass er der unmittelbaren Empfindung ein grösseres Gewicht einräumt als früher. Von einem idealistischen Standpunkt aus, oder auch von einem, dem der Empirismus als gar keine Philosophie erscheint, kann man dies für einen Rückschritt halten, ein solcher ist es aber nicht. —

Aus dem ganzen Standpunkt Hume's folgt nun nothwendig, dass wo es sich um Thatsachen handelt, von einer Erkenntniss *a priori* nicht die Rede seyn kann, sondern nur von einem, auf Erfahrung sich stützenden, Glauben. Der grösste Theil nun der menschlichen Erkenntniss betrifft Thatsachen, und ist darum der Demonstration nicht zugänglich. Hume versucht nun die verschiednen Thatsachen auf gewisse Klassen zurückzuführen, und dadurch zu einer Gliederung des gesammten Gebiets der Erkenntniss zu kommen: die Thatsachen sind nämlich entweder einzelne; diese sind es, um die sich die Berathungen des Lebens drehen, sie sind aber auch Gegenstand bestimmter Wissenschaften, nämlich der Geschichte, Chronologie, Geographie und

Astronomie; — oder aber sie sind allgemeine, mit ihrer Betrachtung beschäftigt sich die Politik und die Naturwissenschaften (sofern beide aus der Erfahrung abgeleitete Gesetze enthalten). Die Theologie endlich enthält die Betrachtung theils einzelner (historischer) Thatsachen, theils aber auch allgemeine. Ihr bestes Fundament hat sie an der Offenbarung und dem religiösen Glauben (*faith*, von *belief* unterschieden). Was in der Religion von Räsonnement und Schlussfolgerungen enthalten ist, kann natürlicher Weise nur auf den Causalitätsbegriff sich gründen. Hume sucht nun zu zeigen, dass das gewöhnliche Räsonnement, wodurch man von dem Daseyn der Welt auf das Daseyn Gottes schliesst, ein Sophisma sey: Wenn wir von einer Wirkung auf die Ursache schliessen, so müssen wir die letztern der ersteren proportional setzen, und dürfen also der Ursache nur zuschreiben, was in der Wirkung enthalten ist; schreiben wir ihr mehr zu, so ist dies keine Folgerung, sondern eine ganz unbegründete Vermuthung. Wenn man den Einwand macht, dass wir doch aus irgend einem unvollkommnen Werk eines Menschen mit Recht auf eine höhere Intention schliessen, als die hierin verwirklicht wurde, so vergisst man, dass uns der Mensch sonst schon durch die Erfahrung und durch andre Wirkungen bekannt ist. Die Gottheit aber soll ja erst erfahren werden, und es ist nur die eine Wirkung, die Welt, da; — das ganze Räsonnement ist ein Cirkel, zu geschweigen noch den Anthropo-

morphismus, der darin liegt. — In seinen Gesprächen über die natürliche Religion, die erst nach seinem Tode herauskamen, sucht er das teleologische Argument dadurch zu erschüttern, dass er zeigt, die Welt sey gar nicht ein Ganzes, sondern es sey nur unser willkührliches Denken, das die Vielheit der Dinge in Eins zusammenfasse. An eine Vergleichung mit einem menschlichen Kunstwerk könne eben so wenig und noch weniger gedacht werden, als an die mit einem lebendigen Organismus. Auch an anderen Orten spottet er über Shaftesbury, der sich habe hinreissen lassen, die Welt als ein (beseeltes), nach einem Zweck strebendes, Ganze anzusehn. — Die Summe seiner Ansicht hinsichtlich der einzelnen Gebiete des Wissens spricht Hume so aus, dass jedes Werk, welches nicht Grösse und Zahl demonstrativ, oder Thatsachen auf experimentalem Wege behandle, den Flammen geopfert werden müsse, da es nur Sophistereien enthalten könne. 5)

Bei dieser Gliederung der Wissenschaft scheint die Moralphilosophie ganz auszufallen; in der That trennt sie auch Hume von den andern Gebieten des Wissens, indem er behauptet, das Moralische sey nicht sowol Gegenstand des Verstandes, als eines Gefühls oder Geschmacks, wie auch das Schöne gefühlt, und nicht begriffen werde. Eine Moralphilosophie wird daher nichts andres seyn können, als eine Darstellung oder Beschreibung dieses Geschmacks, so dass also nicht sowol die moralischen Pflichten

u. s. f. der Gegenstand sind, sondern nur der moralische Sinn. — Er beginnt dann dieses Geschäft mit einem kritischen Blick auf zwei sich entgegengesetzte Ansichten, von denen die eine (Malebranche, Clarke u. a.) behauptet, dass in der Moral die letzte Entscheidung von der Vernunft und dem Räsonnement, die andere (die Alten und unter den Neuern zuerst Shaftesbury), dass sie von einem Gefühl abhänge. Er selbst entscheidet sich dafür, dass zwar ein, Allen angeborner Sinn, oder ein solches Gefühl das Werthbestimmende Urtheil fälle, dass aber dabei das Räsonnement nicht ganz unnütz sey. Vielmehr verhalte sichs, wie bei der Beurtheilung des Schönen, wo vorhergehendes Räsonnement u. dgl. den Sinn der Beurtheilung gebe. (Also ganz ähnlich wie Shaftesbury, wenn er von dem moralischen Geschmack spricht). Wie diese beiden Factoren nach ihm sich verhalten, erhellt daraus, wie er die moralische Billigung und Missbilligung ableitet: Wie die Vernunft als ein ruhiges, unpartheiisches (*cool*) Vermögen nicht zur Handlung bringt, sondern das Gefühl der Lust oder des Schmerzes, so liegt auch der Quell der Werthbestimmungen in dem Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Das Laster bringt in dem Betrachtenden eine unangenehme, die Tugend eine angenehme moralische Empfindung hervor. Es muss nun auf bloss beobachtendem Wege gesucht werden, welche Handlungen den moralischen Sinn beleidigen, welche ihm angenehm sind. Die Beobachtung zeigt nun, dass das Nützliche

moralisches Wohlgefallen erregt, und zwar dasjenige Nützliche, welches die allgemeine Wohlfahrt befördert. Das Wohlgefallen daran ist nicht etwa Product nur unserer Selbstliebe, sondern alles, was das Wohl des Allgemeinen befördert, ist unmittelbar Gegenstand der moralischen Billigung. Der allgemeine Nutzen ist daher das Princip der Gerechtigkeit, wie jeder andern Tugend, und je mehr etwas als dem Allgemeinen nützlich erscheint, um so mehr wird es als verdienstlich angesehn. Und hiemit ist denn auch der Antheil angegeben, welchen das Räsonnement und welchen das Gefühl bei den Werthbestimmungen der Handlungen hat. Das Nützliche ist verdienstlich, d. h. das was zu einem Zwecke dient, nur die Vernunft aber kann uns lehren, was die Folge einer Handlung ist. Wenn aber die Folge oder der Zweck uns ganz gleichgültig wäre, so würden wir auch die zweckmässige Handlung nicht mit moralischer Billigung oder Missbilligung betrachten. Es muss daher ein Gefühl hinzukommen, welches einen bestimmten Zweck uns als den Hauptzweck ansehn lässt, und dies Gefühl ist das Gefühl des Wohlwollens oder der Menschlichkeit. Vermittelst des Räsonnements also erkennen wir, vermittelst des Wohlwollens billigen wir, was für das Allgemeine nützlich und wohlthätig ist. 6). — Im Ganzen also, sieht man, steht Hume in seiner Moralphilosophie ziemlich auf demselben Standpunkte mit Hutcheson. —

§. 12.

Entwicklung des Lockeschen Princips durch Condillac.

Locke hatte, indem er zwei Quellen der Ideen annahm, die Empfindung und die Reflexion, indem er die complexen Ideen zu einem Product der blossen Spontaneität machte, endlich, indem er von dem (passiven) Verstande den Willen trennte, in dessen grosses Gebiet zum Theil sogar die Zustimmung zu der erkannten Wahrheit fiel, der Activität des Geistes mehr eingeräumt, als der consequente Realismus darf. Andeutungen, dass in allen diesen Punkten weiter gegangen werden müsse, waren bereits von Philosophen gegeben, die auf Locke's Standpunkt standen. Es war noch übrig, damit Ernst zu machen und zu zeigen, **erstlich** dass die Reflexion nicht als eine zweite Quelle der Ideen angesehn werden könne, weil sie nicht nur die Empfindung voraussetze, sondern weil sie nur diese sey, **zweitens** dass das Combiniren

der Ideen nicht ein freier Act des Geistes sey, sondern er dazu determinirt werde, endlich dass auch das Wollen eben so wie der Verstand nichts Andres sey als ein (passives) Empfinden. Die Aufgabe wird also seyn, alle geistigen Vorgänge nur als modificirte Empfindungen anzusehn. Gleichzeitig mit Hume, in vielen Punkten mit ihm übereinstimmend, aber ganz unabhängig von ihm, sucht Condillac diese Aufgabe zu lösen, ein Mann, der, nicht consequent genug, die Materialität der Seele zu behaupten, dennoch der Vater des Materialismus geworden ist, nicht consequent genug, alle Selbstthätigkeit derselben zu leugnen, dennoch für diejenigen den Anhaltspunkt gegeben hat, welche sie ganz mechanisch determinirt seyn lassen, endlich nicht frivol genug, die Gottheit zu leugnen, doch von denen, die es thaten, als der grösste Metaphysiker gepriesen worden ist.

1. Indem Locke neben der Empfindung auch die Reflexion als eine Quelle der Ideen angegeben

hatte, hatte er selbst gefühlt, dass dadurch der Anschein entstehen könne, als bringe der Geist seine Ideen hervor. Er hatte deswegen darauf aufmerksam gemacht, dass auch in der Reflexion der Geist sich wie ein Spiegel verhalte, der die Objecte (hier also die eignen Thätigkeiten) nur aufnimmt. Aber wenn nun auch das Aufnehmen ein passives Verhalten ist, so ist dagegen doch das Object eine Thätigkeit des Geistes, und mag auch Locke versichern, er verstehe unter Thätigkeiten überhaupt Zustände, so sind doch unter diesen auch thätige Zustände, und sobald man die Reflexion als zweite, selbstständige Quelle der Ideen ansieht, kann man diese nicht los werden. Dies scheint P. Brown gefühlt zu haben, er weist deswegen nach, dass, da doch die Thätigkeit der Seele sich nur zeige, indem sie aus der Sensation stammenden Stoff verarbeite, sie und also auch die auf sie gerichtete Reflexion die Empfindung zu ihrer Voraussetzung habe, so dass also eigentlich nur die letztere wirklicher Urquell sey. Allein damit ist doch auch die Reflexion noch nicht ganz in Empfindung aufgegangen, sondern bleibt wenn auch secundäre, doch noch Quelle, ganz zu geschweigen, dass bei Brown das analogische Verfahren ein ganz selbstthätiges ist. Wenn

also Brown auch weiter geht als Locke, so ist doch die Inconsequenz nicht ganz verschwunden.

2. Noch mehr aber hatte Locke die Selbstthätigkeit des Geistes anerkannt, indem er alle complexen Ideen aus der beliebigen Composition der einfachen entstehen lässt. Dies ist am meisten sichtbar bei den Verhältnissen; ausser dem Verhältniss der Substanzialität hängt es ganz vom Belieben ab, zwischen je zwei Ideen eine Relation zu setzen. Jede solche Beziehung aber gibt eine complexe Idee. Hier hat nun schon Hume die Selbstthätigkeit und Unabhängigkeit des Geistes beschränkt. Wenn er auf der einen Seite die Causalität (und also auch die Substanzialität, vgl. §. 10) aus der Reihe der übrigen Verhältnisse nicht ausnahm, so lässt er auch andrerseits den Geist dazu determinirt werden, Verhältnisse anzunehmen, und hier ist die, freilich nicht weiter ausgeführte, Lehre von den Ideenassociationen von Wichtigkeit. Die, nicht beliebige, sondern auf gewisse Gesetze zurückzuführende Association der Ideen gibt dem Geiste die Verhältnissbegriffe, die freilich nichts Objectives, sondern ein Subjectives sind, eben so wenig aber vom blossen Belieben abhängen. Diese unwillkührliche Association der Ideen bildet nun bei Condillac einen sehr wesentlichen

Punkt und er spricht es ausdrücklich aus, dass dies ein Vorzug sey, den sein System vor dem Locke's habe.

3. Der dritte Punkt, welchen der § angibt, worin Locke der Consequenz seiner Ansicht nicht nachgegeben habe, ist die absolute Trennung von Verstand und Willen, nach welcher nur jener passiv, dieser dagegen wirkliche Activität ist. Dem letztern Gebiet hatte Locke sogar das Beistimmen — wenn auch nicht ganz, wie die Cartesianer, doch theilweis — vindicirt. Dies hatte schon Clarke zu verbessern gesucht, indem er die Zustimmung zu einem bloss passiven Zustand machte, ganz eben so wie das Empfinden; war aber damit der Spontaneität des Geistes ein grosses Gebiet entrissen, so blieb ihr dagegen das übrig gebliebne um so sichrer, und Spontaneität und Activität wurden ganz und gar identificirt. Es war daher natürlich, dass Clarke ein heftigerer Gegner des Materialismus war, als Locke selbst. Soll auf der von Locke betretenen Bahn wirklich fortgeschritten werden, so muss dieser Gegensatz verschwinden; er ist der, auf welchen der Geist fortwährend sich stützt, wenn ihm die Zumuthung gemacht wird, sich selbst in die Reihe der äusseren Dinge stellen, und höchstens als eine fei-

nere Substanz vor den anderen gröberen auszeichnen zu lassen. Zu diesem Ziel aber, als seinem Extrem, strebt ja der Realismus hin. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass eine Philosophie, welche diesen Unterschied ganz negirt, und das Wollen und Denken in ein blosses sinnliches Empfinden verwandelt, den Character der Oberflächlichkeit hat. Nicht nur deswegen, weil sie einem Extrem nahe steht, welches nach seinem Begriff den Uebergang in die Unphilosophie macht (vgl. Th. I. Abth. I. p. 124), sondern auch deswegen, weil es überhaupt das Wesen der Oberflächlichkeit ist, die Unterschiede zu verwischen.

Condillac.

Etienne Bonnot de Condillac [1]), später Abbé von Mureaux, war zu Grenoble im Jahr 1715 geboren. In seiner Jugend mit Rousseau, Diderot, Duclos bekannt und befreundet, hat er an allen geistigen Bewegungen jener Zeit Theil genommen; sein sittlicher Ernst, so wie seine Achtung vor der Religion hat ihn aber vor einer engen Verbindung mit den sogenannten Philosophen jener Zeit bewahrt. Durch Voltaire besonders war man in Frankreich auf Locke aufmerksam geworden, Condillac aber

---

[1]) Cf. *Biographie universelle.*

verschaffte dem Empirismus erst seine sichere Basis. Sein erstes Werk [2]) steht noch ganz auf demselben Standpunkt mit Locke, es geht wie dieser davon aus, dass Empfindung und Reflexion die Quellen aller unserer Erkenntniss sind, nur hebt es die Lehre über die Association der Ideen mehr hervor, als Locke gethan hatte, und eben so auch die Untersuchung über die Sprache. Auf dieses Werk folgte eine Kritik der möglichen philosophischen Systeme [3]), in welcher namentlich Malebranche, Leibnitz und Spinoza einer ausführlichen Beurtheilung unterworfen werden, und als einzig richtiger Weg in der Philosophie, die Erfahrung und Beobachtung angegeben wird. In diese Zeit fällt nun auch eine wesentliche Veränderung seiner Ansicht. Diese ist grossentheils durch das Studium der Berkeleyschen Schriften, ganz besonders aber, wie Condillac selbst bekennt, durch den Umgang mit einer geistreichen Dame, der Dlle Ferrand, hervorgebracht worden. In Folge dieser Veränderung polemisirt er in seinem Hauptwerk [4]) gegen Vieles, was er in seinem ersten Werke gesagt hatte. Es wurde ihm vorgeworfen, dass dieses Werk den äusseren Gang (die Fiction einer Bildsäule, welcher nach einander die einzelnen Sinne gegeben werden) von Diderot entlehnt habe (*Lettres sur les aveugles etc.*),

---

[2]) *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, 1746. 2 *Vol.* 12.

[3]) *Traité des systêmes*, 1749. 2 *Vol.* 12.

[4]) *Traité des sensations*, 1754. 2 *Vol.* 12.

so wie vieles Andere von Buffon. Gegen den ersten Vorwurf führt er an, dass sein Werk viel früher verfasst, wenn gleich nicht herausgegeben sey, als das Diderotsche, und dass Diderot von seinem Plane Kenntniss gehabt; gegen den letzteren schrieb er später seine Abhandlung über die Thiere [5]), in welcher er sich sehr gegen Buffons Ansichten erklärt. Das grosse Ansehn, welches Condillac um diese Zeit genoss, machte, dass er zum Erzieher des jungen Herzogs von Parma, Enkels Ludwigs XV. erwählt ward. Als solcher schrieb er eine Reihe von Schriften [6]), welche zum Theil seine philosophischen Ansichten in einer kürzeren Form (zum Theil aber auch ganze Parthien aus ihnen wörtlich wiederholt) enthält. Vorausgeschickt ist der Erziehungsplan, und wie derselbe befolgt wurde. Nachdem die Erziehung des Herzogs vollendet war, lebte er wieder der Ruhe und den Studien. Im Jahr 1768 wurde er in die Academie aufgenommen, ist aber nachher nie in ihren Sitzungen erschienen. Einige Wochen vor seinem Tode, am 3. Aug. 1780, er-

---

[5]) *Traité des animaux*, 1775.

[6]) *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 1755. 13 *Vol. 8vo.* Diese Schriften kamen bei Bodoni in Parma heraus. Im Jahre 1776 wurden sie in Zweibrücken nachgedruckt und in 16 Bänden herausgegeben; als Druckort war Parma angegeben. Bodoni, der im J. 1782 eine neue Ausgabe veranstaltete, liess derselben einen andern Titel mit vorsetzen, welcher Zweibrücken als Druckort angab. Dieser *Cours d'études* enthält: *La grammaire*, *l'art de penser*, *l'art d'écrire*, *l'art de raisonner* und *l'histoire ancienne et moderne.*

schien seine Logik [7]); nach seinem Tode, in der Sammlung aller seiner Werke [8]), der Versuch einer allgemeinen Mathematik, oder einer philosophischen Begründung derselben. Die Lehre Condillac's ist im Wesentlichen diese:

Die Wissenschaft, welche zur Erleuchtung des Geistes am meisten beiträgt, und daher die Grundlage aller Wissenschaften bilden sollte, ist zugleich die, welche in diesem Augenblick am meisten verachtet wird, es ist die Metaphysik. Diese Erscheinung ist erklärlich, wenn man bedenkt, dass es zweierlei Arten von Metaphysik gibt, eine anmassende, die sichs herausnimmt alle Geheimnisse durchdringen zu wollen, eine zurückhaltende, die sich auf das Gebiet beschränkt, welches der Fassungskraft des menschlichen Geistes angemessen ist. Während die erstere einer Bezauberung gleich, ist die zweite, welche nur die Wahrheit sucht, so einfach wie diese selbst. Gerade aber jene erstere hat bei den Philosophen — Locke allein muss ausgenommen werden — den meisten Anhang gefunden, und dadurch ist die Philosophie selbst in Misscredit

---

[7]) *La logique ou les premiers développemens de l'art de penser*, 1780.

[8]) *Oeuvres complètes de Condillac etc., à Paris, An VI.* (1798). *XXIII. Vol.* 8.

Band I. enthält: *Essai sur l'origine des connaissances humaines;* Bd. II. *Traité des systêmes;* Bd. III. *Traité des sensations et Traité des animaux;* Bd. IV. *Le commerce et le gouvernement;* Bd. V—XXI. *Cours d'études;* Bd. XXII. *La logique;* Bd. XXIII. *La langue des calculs, oeuvre posthume.*

gekommen. In der Philosophie herrschen itzt drei verschiedene Systeme, je nachdem die Principien, worauf sie sich gründen, dreierlei sind. Am gewöhnlichsten sind diejenigen Systeme, welche allgemeine, abstracte Sätze zum Princip machen, aus denen sie alles abzuleiten suchen. Man vergisst dabei, dass, so nothwendig die abstracten Begriffe und Sätze sind, um Ordnung in unser Denken zu bringen, doch dies ihr einziger Nutzen ist; man bedenkt ferner nicht, dass, wie das Wort abstract schon andeutet, sie von anderen Sätzen abgeleitet sind, also nicht die ersten Erkenntnisse sind, und eben darum nicht Princip der Erkenntniss seyn können. Sie sind nur ein Resultat dessen, was wir wissen, eben wie die Sprüchworte des Volkes nur Resultate seiner Lebenserfahrung sind. (Condillac unterwirft dann, um zu zeigen, wohin es führt, wenn man allgemeine Principien einem System zu Grunde legt, die Systeme von Malebranche, Leibnitz und Spinoza einer sehr ausführlichen Kritik, die eine genaue Bekanntschaft mit diesen Systemen verräth). Die Principien der zweiten Art sind die Hypothesen, die man macht, um die wirklichen Dinge zu erklären. Der Gebrauch der Hypothesen ist nicht absolut zu verwerfen, allein man muss nur bei ihrem Gebrauch vorsichtig, und nicht zu sehr für sie eingenommen seyn. Dies Letzere aber findet fast immer Statt. Wenn nämlich gesagt wird, dass eine Hypothese, welche möglich ist, und aus welcher alle Erscheinungen erklärt werden können, als

richtig angesehn werden müsse, so verräth eine solche Aeusserung, wie sehr man zum Voraus für die Hypothese eingenommen ist, indem man nicht bedenkt, dass auch bei ganz unbegründeten Hypothesen durch die Geschicklichkeit dessen, der sie gebraucht, beides Statt finden kann. Endlich wirkliche Principien der Erkenntniss sind constatirte Thatsachen. Diese sind im wahren Sinn des Wortes Principien, weil mit ihnen jede Erkenntniss wirklich anfängt. Auf ein solches Princip soll nun hier Alles, was die Erkenntniss des Menschen betrifft, zurückgeführt werden, indem alle Erscheinungen des Verstandes nicht aus abstracten Sätzen abgeleitet, nicht aus fingirten Hypothesen erklärt, sondern aus der Erfahrung erkannt werden sollen. 1)

Nachdem Condillac also als die eigentlich philosophische Methode die Beobachtung bezeichnet hat, geht er dazu über, die Aufgabe zu fixiren, welche er sich gestellt hat. Als das eigentliche Thema seiner Philosophie gibt er selbst an: er wolle zeigen, wie alle unsere Erkenntnisse und alle unsere geistigen Thätigkeiten aus den Sinnen abzuleiten seyen. Diesen Ausdruck aber modificirt er selbst sogleich. Die Sinne nämlich sind körperliche Organe, diese sind nur gelegentliche Ursache dessen, was das eigentliche Princip der Erkenntniss ist, der sinnlichen Empfindung. Diese kommt nicht dem Leibe, sondern der Seele zu, sie empfindet, nicht er. Condillac hält sich hierbei lange auf,

ohne Zweifel weil er fühlte, dass auf seinem Standpunkt die Ansicht entstehen könne, dass alles sogenannte Denken nur ein materieller Process sey. Dass aus seinem Standpunkt dies gefolgert werden müsse, sah er nicht ein, und tadelt deshalb den Locke, der eigentlich consequenter gewesen war, als er selbst, dass er die Möglichkeit der Materialität der Seele behauptet habe. Condillac selbst sucht die Unmöglichkeit davon darzuthun: Zuerst sey es eine falsche Ansicht, dass man, um darüber zu entscheiden, das Wesen des Körpers und der Seele ganz erkennen müsse; dieses sey uns zwar völlig unbekannt, doch aber könnten wir eine Entscheidung über Jenes fällen. Nämlich wenn gleich unsere Erkenntniss nur auf die Eigenschaften beschränkt, und nicht fähig ist, die Substanz der Dinge zu begreifen, so gibt es doch bei jeder Substanz gewisse Eigenschaften, welche allen andern zu Grunde liegen, und diese Grund-Eigenschaften kann man als das secundäre Wesen dieser Dinge ansehen, sofern ohne sie alle andern Eigenschaften unmöglich sind. Solche Grund-Eigenschaft ist für die Materie die Ausdehnung, für die Seele das Denken. Nun ist aber ein Denken nur möglich da, wo das Subject desselben wirklich Eines ist, jeder Körper aber ist ein Aggregat, und so sind Ausdehnung und Denken oder Empfinden unvereinbare Eigenschaften. Körper und Seele sind daher völlig von einander verschieden, und die Empfindung als Act der Seele kann nicht durch den Körper bewirkt,

sondern höchstens veranlasst werden. Ihrem Begriff nach, d. h. absolut genommen, kann also die Seele sehr wohl ohne die Beihülfe der Sinne zu Erkenntnissen gelangen, und es ist daher ein Zustand der Seele (nach dem Tode), wo sie erkennt ohne diese Beihülfe, sehr wohl denkbar. Aber in diesem absoluten Zustande ist sie nicht Gegenstand der Erfahrung, und also auch nicht der Philosophie. In der Wirklichkeit kommt sie nur vor mit einem Körper untrennbar verbunden, und wie sie in der Wirklichkeit ist, so soll hier die Seele sammt ihrem Erkennen untersucht werden. — Condillac bringt diese enge Verbindung, und die Abhängigkeit der Seele vom Leibe mit dem Sündenfalle zusammen, und dieser dient ihm dazu den Zwiespalt zwischen seinen religiösen und philosophischen Ansichten zu lösen, oder vielmehr sich zu verbergen. Jene lassen ihn die Immaterialität der Seele wünschen, diese zeigen ihm, dass ein Denken ohne Körperlichkeit nicht möglich sey. Er löst sich den Widerspruch so, dass er sagt, itzt habe die Philosophie Recht, einst aber habe sichs und einst werde sichs so verhalten, wie das religiöse Interesse wünscht. Damit aber scheint auch das religiöse Interesse gewissermassen abgefunden zu seyn, und wenn er im weiteren Verfolg die Entwicklung des Denkens betrachtet, so fällt ihm z. B. das Gedächtniss mit den Bewegungen des Gehirns ganz zusammen. Es fällt mir nicht ein, dies eine Heuchelei zu nennen; Condillac ist hierin ganz ehrlich. Eben

so wenig aber möchte ich mit Tennemann *) sagen, dass, da der Sündenfall hier eingeführt wird, es ein „theologisches Vorurtheil war, was dem Princip des Erkennens, wie es hier aufgestellt wurde, seine Gültigkeit gab." Vielmehr ging aus dem theologischen Vorurtheil gerade die Behauptung hervor, dass die Seele an sich allerdings ohne Körper denkbar sey. — Nachdem nun diese Beschränkung hinzugefügt ist, geht Condillac dazu über, zu beweisen, dass die Empfindung der einzige Quell aller Ideen und also aller Erkenntnisse sey. Er beginnt mit einer Kritik Lockes: Dieser hat gesagt, es gebe zwei Quellen der Ideen, die Sensation und Reflexion. Er wäre consequenter gewesen, wenn er nur eine angenommen hätte, denn die Reflexion ist im Grunde nichts Andres als auch Empfindung. Indem Locke dies verkannte, verwickelt er sich in viele Schwierigkeiten. Er wird dadurch gezwungen, alle Thätigkeiten des Verstandes ohne Ableitung aufzunehmen, gleichsam als etwas Angebornes, was höchstens durch Uebung vervollkommnet wird. Jener eine Irrthum hat deswegen eine grosse Verwirrung in der ganzen Lehre von den Ideen zur Folge. 2)

Von der grössten Wichtigkeit ist für Condillac, näher zu bestimmen, was man unter dem Wort Idee zu verstehen habe. Er beklagt sich darüber, dass dies eigentlich noch nie recht bestimmt worden sey, und dass darum so viel unnützer Streit über ihren

---

*) Gesch. d. Phil. Lpz. 1819. 11r Band, p. 292.

Ursprung Statt gefunden habe. Er fixirt diesen Begriff, indem er Idee und Empfindung von einander unterscheidet, dabei kommt er gleichzeitig auf zwei Merkmale, wodurch sich eine Idee von einer Empfindung unterscheidet: Wir sprechen, wenn wir eben einen Schmerz empfinden, nicht von einer Idee desselben, dagegen wenn wir uns seiner erinnern, oder ihn uns zum Voraus vorstellen, dann haben wir eine Idee von dem Schmerz. (Hier also wird Empfindung und Idee so unterschieden, dass jene die unmittelbare Perception, diese das Bild derselben im Gedächtniss bezeichnet; ganz eben so hatte Hume diesen Unterschied gefasst; da Condillac ihn nicht kannte, so ist jene Klage begreiflich. Uebrigens war auch schon von Pairet dieser Unterschied gerade so fixirt). Hiezu fügt aber Condillac sogleich noch eine andere Bestimmung hinzu: Wir sprechen von blossen Empfindungen, wenn was wir empfinden, nur als eine Modification unserer Seele angesehn wird, dagegen haben wir eine Idee (wörtlich: ein Bild), wo die Empfindung auf ein Gegenständliches als auf ihr Original bezogen wird. Nachdem nun dieser Begriff fixirt ist, geht Condillac zu der Lösung seiner Aufgabe über, die er itzt selbst als die Analyse der Ideen bezeichnet, d. h. als eine Untersuchung über ihren Ursprung und ihre Beziehungen zu einander. 3)

Zu diesem Ende fingirt er eine Statue, innerlich ganz organisirt wie der Mensch, beseelt von einem Geist, der noch gar keine Ideen hat, welcher

aber alle Sinne abgehn, und lässt nun an dieser Statue einen Sinn nach dem andern erwachen, und sie so successive allen Eindrücken von aussen zugänglich werden. Er fängt mit dem Geruch an, gerade deswegen, weil man von diesem Sinn glaubt, dass er am wenigsten zur Erkenntniss beitrage. In der That aber ist zwischen ihm und den übrigen Sinnen (den Tastsinn ausgenommen) kein Unterschied, und es ist zufällig, mit welchem man beginnt, da was von einem gilt, auch auf die andern seine Anwendung findet. Alle nämlich haben dies Gemeinsame, dass darin der Mensch nur Affectionen seiner Seele hat, er ist im Sehen diese bestimmte Farbe u. s. w.; sie geben ihm durchaus noch nicht die Vorstellung eines äusseren Objectes. (Früher hatte Condillac dies beim Gesicht geleugnet; die Arbeiten von Berkeley hatten ihn nicht überzeugen können, wohl aber die Belehrungen der Dlle Ferrand). Diese Sinne also geben zunächst nur Empfindungen, und keine Ideen; die Statue fühlt sich modificirt. Die erste Stufe nun der Empfindung ist was Condillac bald *sensation*, bald *perception* (Wahrnehmung) nennt; er versteht darunter das Percipiren eines Eindrucks; diese Perception ist sogleich Bewusstseyn *(conscience)*, beide sind verschiedne Namen ein und derselben Sache. Indem aber die Statue auch durch den einen Sinn verschiedenen Eindrücken offen ist, und also verschiedene Empfindungen hat, tritt es ein, dass sie von dem einen mehr afficirt wird, als vom anderen, und also

des einen Eindrucks mehr bewusst ist, als des andern, dieses ist Aufmerksamkeit, sie ist das Hingegebenseyn an einen Eindruck. Durch die Aufmerksamkeit nun prägt sich ein Eindruck in die Seele ein, und lässt eine Spur nach; das Festhalten dieser Spuren ist Gedächtniss. Mit dieser Function ist nun eine wesentliche Veränderung mit der Statue vorgegangen, itzt hat sie, auch wenn auf den blossen Geruch angewiesen, Ideen, die sie bis dahin nicht hatte. (Vgl. oben das erste Moment, wodurch sich Empfindungen und Ideen unterscheiden). Die vier Sinne geben uns also Ideen, nur insofern die Eindrücke, welche sie uns geben, dem Gedächtniss eingeprägt werden. Hat nun die Statue die Idee einer Empfindung, und es tritt nun eine neue Empfindung oder ein neuer Eindruck hinzu, so wird ihr Empfinden zwischen beiden getheilt seyn, Getheiltseyn der Empfindung durch zwei Objecte ist aber augenblicklich Vergleichen und Urtheilen, beides kommt der Statue zu, sobald sie Gedächtniss hat. Es tritt aber mit dem Gedächtniss sogleich noch eine höhere Function hervor. Nämlich die Ideen, welche dem Gedächtniss eingeprägt sind, bilden eine Kette (dieselbe oder eine analoge, wie die, welche die afficirenden Gegenstände unter einander verbindet); durch diese Verbindung der Ideen ist die Seele genöthigt, wenn sie eine Idee wahrnimmt, auf die, mit ihr zusammenhängende, überzugehn. Trifft es sich nun, dass in einer Reihe von Ideen einige einen angenehmen Eindruck machen,

andre nicht, so wird die Seele über die letzteren schnell hinweggehn, dadurch rücken die Ideen, bei welchen sie sich länger aufhält, näher an einander, und die Seele gewöhnt sich daran, diese mit einander zu verbinden. Vermittelst dieser Association der Ideen erlangt nun die Seele die Fertigkeit Ideen hervorzurufen, mit Hülfe andrer Ideen, diese Fähigkeit ist die Einbildungskraft *(imagination)*, schon der Sprache nach mit Bild oder Idee *(image)* zusammenhängend. Durch die Einbildungskraft nun, und also eigentlich durch die Association der Ideen, ist es möglich zu abstrahiren, d. h. eine Idee, die mit einer andern verbunden erscheint, sich als selbstständig vorzustellen. Auch das Abstrahiren hat daher zu seiner eigentlichen Quelle die Empfindung, und ein Sinn reicht hin, abstracte Ideen zu bilden. Diese sind nichts Andres, als gewisse Klassen, worunter ähnliche Ideen und Empfindungen subsumirt werden; sie sind weder ganz willkührlich gebildet, noch sind sie angeboren, sondern die Aehnlichkeit und der Zusammenhang der Ideen lässt sie entstehen. Allein die abstracten Ideen, welche die Statue bilden wird, so lange sie nur einen der vier Sinne oder alle vier hat, werden sich auf einen gewissen Kreis beschränken. Alle Empfindungen dieser Sinne betreffen nur Modificationen der Seele, also wird sie sich die Ideen von Klassen nur von Modificationen bilden können, und so kommt sie vermittelst jener Sinne zu den abstracten Ideen des Angenehmen überhaupt und des Unangenehmen über-

haupt. Endlich kommt sie, dadurch, dass immer sie selbst es ist, welche diese oder jene Empfindung hat, durch Vergleichung dieser, so wie durch Vergleichung des Angenehmen und Unangenehmen, zu der Vorstellung ihres eignen Ichs oder ihrer Persönlichkeit. Ein Sinn also reicht hin, der Seele alle die Ideen zu geben, die ihr durch alle vier kommen; was von einem gilt, gilt von jedem derselben. 4)

Von allen übrigen Empfindungen sind aber die Tast-Empfindungen wesentlich verschieden, und deshalb muss dieser Sinn besonders betrachtet werden. Das Eigenthümliche dieses Sinnes nämlich, oder der Perception der Solidität, ist, dass während in den übrigen Sinnen die Seele eigentlich nur sich in irgend einer Modification empfindet, hier das Ausschliessen zweier Dinge wahrgenommen wird, also eine Modification noch eines anderen Dinges als des Empfindenden. Dieser Sinn also lässt die Seele aus sich heraustreten, und andere Gegenstände als Gegenstände entdecken. Nun ist aber das Percipiren als Perception eines Gegenständlichen Idee, daher haben nur die Empfindungen des Tastsinnes das Eigenthümliche, dass sie während sie Empfindungen, zugleich Ideen sind. Jenes sind sie, weil die Seele sich modificirt weiss, dieses, weil zugleich sie ein Gegenständliches als Gegenständliches weiss. Erst durch den Tastsinn lernen die andern Sinne gleichfalls sich auf ihre Empfindungen als auf Gegenständliches beziehn, nur weil wir den

Tastsinn haben, erscheint uns die Farbe als Eigenschaft des Objects, der Geruch als Qualität eines Gegenstandes u. s. w., während ohne ihn wir daran nur Modificationen unsrer selbst hätten. — Aus dieser verschiednen Natur des Tastsinnes ergibt sich nun aber auch, wie die verschiednen geistigen Functionen sich itzt verändern werden. Die Statue hatte bisher Aufmerksamkeit gezeigt, und auch die Empfindungen verglichen; itzt wird sie aufmerksam seyn auf Gegenständliches als solches, und wird also auch ihre Vergleichung diesen Character haben, dass sie verschiedne Gegenstände in verschiednen Verhältnissen betrachtet, dies nennen wir Reflexion, und itzt erst wird also die Statue Reflexion haben. (Früher hatte Condillac die Reflexion fast ganz gleichbedeutend mit der Aufmerksamkeit genommen, später tadelt er dies als einen ungenauen Ausdruck). Alle früheren Ideen, die die Seele hatte, werden itzt bleiben, aber theils modificirt werden, theils einen Zuwachs erhalten. Es hat itzt die Statue eine Menge von Empfindungen, welche sie als Bilder von Gegenständlichem anerkennt; das was solche Empfindungen erweckt, wird Qualität, Eigenschaft des Gegenstandes genannt, also wird sie itzt die Idee von einer Vielheit von Eigenschaften haben. Indem sie nun diese zugleich empfindet, entsteht durch eine Art von Fiction die Idee eines ihnen zu Grunde liegenden Substrats, und dies gibt den Begriff der Substanz. Eigentlich ist eine sogenannte Substanz, z. B. ein Körper, nichts als das Aggregat von vie-

len Eigenschaften; wir geben diesen Namen, um damit die Vereinigung der Qualitäten anzudeuten, sonst hat jenes Wort keinen andern Sinn. Ausser dieser abstracten Idee, werden itzt noch andere gedacht werden, die auch früher nicht vorkommen konnten. Auf die andern Sinne beschränkt, konnte die Statue keine anderen Abstractionen machen als von ihren eignen Zuständen, daher waren die Idee des Angenehmen und Unangenehmen die einzigen abstracten Ideen, welche sie hatte. Itzt aber ist sie gewöhnt, ihre Empfindungen für Qualitäten der Dinge anzusehen, wenn sie nun die Gruppen, in welchen ihr die Qualitäten erscheinen, trennt, so entstehen ihr abstracte Ideen ohne Zahl, indem jede Qualität wieder den Stoff für eine abgibt. — Itzt endlich wo Empfindungen vorkommen, welche zugleich Ideen sind, tritt ein Unterschied zwischen den Ideen selbst hervor, welcher früher nicht Statt fand. Bis dahin nämlich waren die Ideen nur Spuren gewesener Eindrücke, diese nennt Condillac intellectuelle Ideen, itzt aber haben wir auch Ideen gegenwärtiger Eindrücke, diese nennt er sinnliche Ideen. Die letztern stellen uns die Objecte vor, die gegenwärtig auf unsere Sinne einwirken, die ersteren solche, deren Einwirkung bereits verschwunden ist, sie verhalten sich zu einander wie Gedächtniss und sinnliche Empfindung. Gäbe es keinen Tastsinn, so würde es also nur intellectuelle Ideen geben. Dieser Unterschied nun zwischen den Ideen, der nicht geleugnet werden kann, lässt durch

Missverständniss seiner selbst das Vorurtheil, dass einige angeboren seyen, entstehen. Endlich, indem itzt die Statue sich gegenüber Objecte anerkennt, wird auch die Vorstellung vom Ich selbst eine andre; sie vergleicht itzt ihr Ich mit ihren Empfindungen, mit ihren körperlichen Organen, sie unterscheidet es von ihnen, während früher das Ich mit diesen Modificationen zusammenfiel. Freilich weiter als bis dahin, dass alle Empfindungen ihm angehören, geht ihre Erkenntniss ihres Ichs nicht. 5)

Nachdem der Ursprung der Ideen so abgeleitet worden, geht Condillac über zu der Verknüpfung derselben, worin seine Erkenntnisstheorie enthalten ist. Denn auch ihm kommen Erkenntnisse, eben wie bei Locke, nur zu Stande durch Beziehung von Ideen. Je nachdem diese eine verschiedne ist, je nachdem ist auch die Gewissheit oder Evidenz der erkannten Wahrheit eine verschiedene. Er unterscheidet nun eine dreifache Gewissheit; thatsächliche Gewissheit *(évidence de fait)* haben wir, wo wir durch eigne Beobachtung uns von einer Thatsache überzeugt haben, unmittelbare Gewissheit *(évidence de sentiment)* haben wir von unseren eignen Zuständen, endlich die Gewissheit des Räsonnements *(évidence de raison)* ist die dritte Weise derselben. Diese gründet sich nun auf gar Nichts als auf das Verhältniss der Identität, ein richtiges Räsonnement besteht nur darin, dass man irgend einen Satz, durch Substitution ihm gleich geltender, auf einen identischen Satz zurück-

führt. (Offenbar denkt hier Condillac nur an das Räsonnement, wie es in den mathematischen Operationen sich zeigt, welche allerdings darauf hinauskommen, dass man gleichgeltende Ausdrücke substituirt). Ein Satz ist daher *per se* evident, wenn er nur ein andrer Ausdruck für diesen ist: das Selbige ist das Selbige. — Das Räsonnement ist die höchste Function des Erkennens. Alle Functionen desselben aber begreift Condillac unter dem Namen Verstand *(entendement)*, er selbst ist nichts Andres als modificirte Empfindung, da sich ja gezeigt hat, dass alle Weisen des Verstandes, Aufmerksamkeit, Urtheilen u. s. w. nur umgestaltete Empfindungen sind. 6)

Bis dahin waren es aber nur die theoretischen Functionen des Geistes, welche aus der Empfindung abgeleitet wurden. Condillac bleibt dabei nicht stehn, sondern sucht auch alles praktische Verhalten auf dieselbe zurückzuführen. Hiebei macht er sichs freilich noch leichter als bisher. Er geht davon aus, dass es ein Widerspruch wäre, ein Empfinden anzunehmen, welches nicht ein Empfinden von Lust oder Unlust wäre. Ist dies zugestanden, so folgt, dass wenn sich die Seele einer Empfindung erinnert und sie mit einer gegenwärtigen vergleicht, sie auch sogleich die vergangne Lust mit der gegenwärtigen Unlust, oder umgekehrt, vergleichen wird. Daraus entsteht nun Bedürfniss und Verlangen oder Abscheu *). So wird also Lust und Unlust das

*) Beide haben zu ihrer Bedingung die Erkenntniss eines Guts oder Uebels.

Bewegende zu jedem Handeln. Aus dem Verlangen *(desir)* wird nun Wille *(volonté)* dadurch, dass die Seele, bereits befriedigten Verlangens eingedenk, die Hoffnung hegt, auch in Zukunft es befriedigen zu können. Wille ist nämlich nichts Andres als das Verlangen, wie es seines Vermögens zur Befriedigung gewiss ist. Hat sich der Geist zum Willen erhoben, so hat er auch die Ideen des Guten und Schönen, beide haben ihren eigentlichen Quell in den Sinnen, denn unter gut versteht man ursprünglich, was dem Geruch und Geschmack, unter schön, was den übrigen Sinnen gefällt, nachher hat man die Bedeutung so geändert, dass was den Begierden gefällt gut, was dem Verstande, schön genannt wird. —

Wenn sich nun aber so gezeigt hat, dass Erinnerung, Vergleichen, Urtheilen, Unterscheiden u. s. w. nur verschiedne Formen der Aufmerksamkeit, dass Leidenschaften haben, hassen, lieben u. s. w. nur verschiedne Formen des Verlangens sind, dass aber endlich sowol Aufmerksamkeit als Verlangen im Grunde nur Empfindung sind, so folgt daraus, dass die Empfindung alle Operationen der Seele in sich begreift. Wenn man also Verstand und Willen von einander unterscheidet, so thut man es nur, indem man die Thätigkeit der Seele in zwei Klassen theilt, Verstand und Wille sind also abstracte Ideen. Jene Grundthätigkeit nennt nun Condillac Denken, eben so oft aber auch Empfinden. Beides fällt ihm ganz und gar zusammen. Der Beweis also für das,

was er durchzuführen gesucht hatte, ist gegeben: Alle Thätigkeiten des Geistes, theoretischer sowol als praktischer Art, sind im Grunde nur, durch die Sinnes-Eindrücke vermittelte, Empfindungen 7).

Eben so wie Hume bei seinen Untersuchungen auf die Betrachtung der Thiere geleitet wurde, eben so auch Condillac, nur dass er weniger als Jener eine Bestätigung seiner Ansicht darin findet, dass die Thiere den Menschen so nahe gestellt werden, als vielmehr seine Ansicht trotz dieser Consequenz festhalten will. Wenn nämlich alle Erkenntniss auf der sinnlichen Empfindung beruht, die doch den Thieren nicht fehlt, so scheint dies auf, der Menschenwürde nachtheilige, Folgerungen zu führen. Condillac gesteht es nun zu, dass wenn die Thiere überhaupt empfinden, dass sie dann eben so empfinden müssen wie der Mensch, was er auch gegen Buffon behauptet; dennoch aber bleibt ein grosser Unterschied, der wenn gleich nur graduell, so doch ein specifischer genannt werden muss. Einmal schon durch die Einrichtung der Sinne selbst. Es ist gezeigt, dass kein einziger Sinn für die Erkenntniss so wichtig ist, als der Tastsinn, indem er allein die Erkenntniss des Objectiven als Objectiven vermittelt. Das Tastorgan ist nun gerade das Sinnesorgan, in welchem der Mensch das Thier am meisten übertrifft und schon darin ist ein wesentlicher Vorzug des letztern anzuerkennen. Dazu kommt noch dies: Alle Erkenntnisse beruhen am Ende als auf

ihrem veranlassenden Grunde auf dem Bedürfniss, und werden zu Stande gebracht durch Ideen-Association. Beide gehen den Thieren nicht ab, sie haben darum Erkenntnisse, sie mehren sie, erfinden u. s. w. In allem diesem aber stehen sie dem Menschen weit nach, theils weil sie viel weniger Bedürfnisse haben, theils weil sie bei weitem nicht die Mittel haben wie er, neue Ideen zu erwerben und neue Combinationen derselben hervorzubringen. Auch die Thiere haben darum ein Ich, aber auch hier zeigt sich ein Unterschied. Man kann auch im Menschen ein doppeltes Ich unterscheiden, eines welches in der Totalität der Gewohnheiten besteht, und welches zu den nothwendigsten Bedürfnissen des animalischen Lebens hinreicht (es wirkt instinctartig), und ein anderes welches reflectirt, und durch welches wir auch in ungewohnten Verhältnissen uns thätig verhalten. Die Thiere reflectiren zwar auch, allein wegen des engen Kreises ihrer Bedürfnisse sind sie auch auf sehr wenige Thätigkeiten beschränkt; indem diese sich nun immerwährend wiederholen, werden sie zur Gewohnheit, und sie sind am Ende auf das blosse Ich der Gewohnheit, auf den Instinct beschränkt. (Aus Allem sieht man übrigens, dass ein absoluter Unterschied zwischen Thieren und Menschen nicht angenommen wird; obgleich Condillac behauptet, ein Thier könne so wenig ein Mensch, als ein Mensch ein Engel werden, so scheint dies eben so richtig zu seyn, aber auch keinen andern Sinn zu haben, als dass die verschiednen

Thierspecies verschieden sind.) Wie im Theoretischen so ist es auch im Praktischen. Die Selbstliebe ist den Menschen und Thieren gemein, und aus ihr stammen alle anderen Triebe bei beiden. Allein bei den Menschen gestaltet sie sich anders. Diese nämlich haben eine Idee vom Tode, der den Thieren abgeht, und daher ist nur beim Menschen die Selbstliebe nicht nur ein Abscheu vor dem Schmerz, sondern auch ein Trieb, sich zu erhalten. 8)

An diese aufgeführten Vorzüge des Menschen vor dem Thier knüpft sich nun noch ein andrer, welcher uns zu einem Punkt der Condillacschen Philosophie führt, auf den er selbst sehr grosses Gewicht legt, er betrifft nämlich die Sprache. Es hatte sich schon bei Locke die Untersuchung über die Sprache gleichsam aufgedrängt, bei Condillac tritt sie noch mehr in den Vordergrund. Nach ihm ist nämlich zur Association der Ideen, und daher zur Bildung neuer Ideen die Sprache von der äussersten Wichtigkeit. Ohne die Bildung von Ideen-Zeichen würde es der Ideen sehr wenige geben. Solcher Zeichen aber unterscheidet Condillac dreierlei, erstlich ganz zufällige, wo irgend ein äusserer Gegenstand, weil sich mit seiner Wahrnehmung irgend eine Idee zufällig verbunden hat, ein Erinnerungszeichen für dieselbe wird. Zweitens die natürlichen Zeichen von Empfindungen, wie der Schrei beim Schmerz u. dgl. Endlich die willkühr-

lich gewählten Zeichen, die einen beliebigen Zusammenhang mit den Ideen haben, und welche theils Gebehrden, theils Töne sind. Ist uns der Gebrauch dieser letztern geläufig geworden, — und er wird es so sehr, dass wir sehr oft vergessen, dass wir an dem Worte nur ein Zeichen des Dinges und nicht sein Wesen besitzen — so bringt uns das äussere Object seinen Namen oder sein Zeichen ins Gedächtniss, diese erinnern uns an andere Zeichen, mit denen sie ähnlich oder sonst wie verbunden sind, von diesen gehn wir wieder zu den Objecten über, welche durch sie bezeichnet sind, diese bringen andre Ideen in die Vorstellung u. s. f. So ist also das Bezeichnen ein Mittel, die Ideen zu verbinden. Wie jedes Ding nur ein Einzelnes, so sind auch die Zeichen zuerst nur individuelle Bezeichnungen, Namen. Die Allgemeinbegriffe aber werden gleichfalls bezeichnet und sind dann nur Namen für gewisse Klassen, in welche wir unsere Ideen, je nachdem wir das Bedürfniss haben, einrangiren. Ja nur durch die Bezeichnung und Benennung ist es uns möglich abstracte Ideen zu haben, ohne welche wir weder schliessen noch überhaupt räsoniren könnten. Alle Anweisungen darum zum richtigen Räsonnement sind eigentlich in den Anweisungen zum richtigen Sprechen enthalten, und Sprechen, Abstrahiren, Räsoniren ist ganz dasselbe. Da nun die Sprache den Thieren zwar nicht abgeht, dieselben aber eine sehr unvollkommne haben, so ist eine nothwendige Folge, dass sie sich wenig mit-

theilen und lehren, und andrerseits nur in sehr Wenigem nachahmen und lernen können. 9)

Nachdem so Condillac's Lehre im Wesentlichen auseinandergesetzt ist, können wir sein Verhältniss zu Locke kaum besser andeuten, als er es selbst an einer Stelle thut, wo er, nachdem er die Scholastiker und Cartesianer getadelt hat, dass sie dem Ursprung der Erkenntnisse nicht besser nachgegangen seyen, so fortfährt: *Locke a mieux réussi parce qu'il a commencé aux sens, et il n'a laissé des choses imparfaites dans son ouvrage que parce qu'il n'a pas développé les premiers progrès des opérations de l'ame. J'ai essayé de faire ce que ce philosophe avoit oublié; je suis remonté à la première opération de l'ame, et j'ai ce me semble, non seulement donné une analyse complète de l'entendement, mais j'ai encore découvert l'absolue nécessité des signes et le principe de la liaison des idées. Essai sur l'orig. d. conn. hum. p.* 503.

§. 13.

Wie Locke im Theoretischen, so waren die englischen Moralisten im Praktischen auf halbem Wege stehen geblieben. Zwar war, indem das Sollen in ein blosses Seyn verwandelt war, die Autonomie der Vernunft geleugnet, und damit der Pflichtbegrif völlig verschwunden. Indem aber der Inhalt der

determinirenden Neigung noch ein vernünftiger, objectiver ist, ist der Vernunft doch noch zu viel eingeräumt. In der eingeschlagenen Richtung ist dies ein Mangel, der aufgehoben werden muss, indem die Norm des Handelns in diejenige Determination gesetzt wird, welche eine bloss natürliche des Subjects, der vernünftigen Objectivität entbehrende, ist. Dazu muss jener Standpunkt aufgelöst werden. Bestand er nun darin, dass als ein empirisches Factum dies angenommen wurde, dass die natürliche Willensdetermination des Einzelnen zugleich auf die Verwirklichung seines Zweckes als Vernunftwesens gehe, und dabei auch das Wohl des Ganzen befördern heisse, so werden jetzt diese Bestimmungen als heterogene erkannt werden müssen, damit die bloss natürliche Willensdetermination als solche den Primat erhalte. Dieser Fortschritt zeigt sich in zwei Momenten, indem zuerst gezeigt wird, dass natürliche Neigung und vernünftige Bestimmung nicht zusammenfal-

len, und eben so wenig was dem Einzelnen als Vernunftwesen obliegt mit dem Zwecke des Ganzen, dann aber eine Lehre sich geltend macht, welche behauptet, dass das Individuum kein andres Gebot kennen dürfe als das der natürlichen, sinnlichen Willensdeterminationen. Jenes Erste geschieht in der berüchtigten Bienenfabel, dieses Letztere in den Schriften des Helvetius.

1. Es ist oben p. 108. als der Fortschritt der englischen Moralsysteme dies angegeben, dass sie im praktischen Gebiete den Empirismus geltend gemacht hätten, indem der Begriff des Sollens hier verschwindet, und was zu thun sey von der empirischen Thatsache abhängig gemacht wird, dass der Mensch von Natur gewisse Willensbestimmtheiten in sich finde. Eine natürliche Folge davon ist, dass diese Systeme die Moral nur unter der Form der Tugendlehre behandeln, während der Begriff der Pflicht, als der Negation der natürlichen Bestimmtheit, wie er z. B. später von Kant mit allem Rigorismus geltend gemacht wurde, hier gar keinen Ort findet. Aber bei aller Entfernung vom moralischen Rationalismus, ist der Empirismus noch nicht consequent durchgeführt, weil der Vernunft noch zu viel Gewicht eingeräumt ist. Nämlich die Willens-

determinationen, welche jene Moralisten als die bestimmenden ansehn, sind in sich selber noch vernünftige. Daher legt Shaftesbury darauf Gewicht, dass die Neigungen von denen er spricht, nicht zu verwechseln seyn mit dem thierischen Instinct. Eben so, und mit noch richtigerem Bewusstseyn über den Standpunkt, unterscheidet Hutcheson Neigungen und Triebe von einander. Von den letzteren giebt er ganz richtig an, dass sie vermittelt seyen durch das Gefühl einer Unannehmlichkeit oder eines Mangels, (Locke, welcher nur ganz kurze Andeutungen über das Praktische enthält, hatte schon auf eine weitere Consequenz hingewiesen, indem er vgl. p. 89. den Willen nur als Trieb fasste), dagegen enthalten die Neigungen allgemeine Gedankenbestimmungen, sind ihrem Inhalte nach vernünftig. Aber eben weil sie dies sind, eben deswegen ist auch das Ziel dieser Richtung noch nicht erreicht. Indem sie darauf geht, dass nicht die Vernunft als das Herrschende gewusst wird, sondern vielmehr das, was den Geist, als sein Anderes, beschränkt, so wird hierbei die Moralansicht nicht stehen bleiben können, sondern zu jenem Extrem hin einen neuen Schritt machen müssen.

2. Ein solcher aber ist nicht möglich, so lange das Factum feststeht, dass die natürlichen angebornen Neigungen einen vernünftigen Inhalt haben. Zunächst wird also zum Bewusstseyn kommen müssen, dass was die natürlichen Neigungen vorschreiben mit der moralischen Norm nicht übereinstimmt.

Wird dabei der Standpunkt des Empirismus nicht verlassen, so wird also die Erfahrung (etwa die Selbstbeobachtung) zeigen, dass der Inhalt der natürlichen Neigungen unvernünftig sey, und eben so die Erfahrung (eine Autorität, etwa die religiöse) lehren, was Recht sey. Augenblicklich aber wird mit einem solchen Verhältniss der Tugendbegriff verschwinden, und der Pflichtbegriff hervortreten, (das Gute gegen die Neigung ist die Pflicht), der auf einem Standpunkt, wo der Mensch als verderbt gewusst wird, immer hervortritt, und daher im Alterthume nicht sich vordrängt. Zugleich mit dem Factum, dass die natürlichen Neigungen das Rechte vorschreiben, welches die erste Prämisse zu dem Standpunkt der englischen Moralisten bildet, geht derselbe noch von einer zweiten aus, die gleichfalls als ein Factum angenommen wird, dass nämlich was wesentlicher Zweck des Einzelnen sey, auch den Zweck des Ganzen befördere. Wir haben dieses als Postulat oder als feststehendes Axiom bei den Moralisten hervortreten sehn. Soll ihr Standpunkt verlassen werden, so muss auch dieses Factum bestritten werden, damit nicht die Wagschale des moralisch Guten dadurch, dass es als das erscheint was das allgemeine Wohl hervorbringt, zu schwer wiege. In dem Interesse darum, die vernünftigen, objectiven, Bestimmungen zurücktreten zu lassen, wird jetzt durchgeführt werden, dass diess pflichtmässige Handeln des Einzelnen durchaus Nichts mit dem Wohl des Ganzen zu schaffen habe. Ja

es muss von vorn herein vermuthet werden, dass eben in jenem Interesse die entgegengesetzte Behauptung eher wird ausgesprochen werden. Ohne nun die äusserste Consequenz dieser Richtung durchgeführt zu haben, sind die eben entwickelten Momente hervorgetreten in der berüchtigten Fabel von den Bienen.

Die Bienenfabel

hat zu ihrem Verfasser einen Mann, der aus französischem Blute entsprossen, zu Dort in Holland ums Jahr 1670 geboren wurde, Bernard de Mandeville. Nachdem er Medicin studirt, und darin den Doctorgrad erlangt hatte, begab er sich nach England. Als Arzt machte er kein besonderes Glück, auch als Schriftsteller nicht (er gab im Jahre 1704 eine Bearbeitung der Aesopischen Fabeln und einige eigne Gedichte heraus), bis endlich einige Schriften durch das Aergerniss, das sie erregten, ihm einen Namen verschafften. Nach einer ärgerlichen Satyre auf das weibliche Geschlecht [1]), erschien unter einem medicinischen Titel eine Schrift [2]), deren Hauptreiz in der witzigen Art bestand, womit er über alle andere Aerzte, so wie die Apotheker sich lustig machte. Am meisten Lärm aber machte seine

---

[1]) *The virgin unmasked or female dialogues. London* 1709. (Ein Gespräch zwischen einer alten Jungfer und ihrer Nichte.)

[2]) *A treatise on the hypochondrick and hysterick diseases.* 1711. 3 *Vol.*

Fabel von den Bienen, ein Gedicht von einigen hundert Zeilen, welches zuerst im Jahre 1714 in einem fliegenden Blatte und nachher besonders erschien [3]). Weil er hier das Thema durchführte, dass die Laster der Einzelnen dem Wohl des Ganzen eher förderlich als schädlich seyen, ward er von vielen Seiten angegriffen. Er gab daher mehrere Jahre später jenes berüchtigte Gedicht nochmals, unter dem Titel heraus, worunter es so berühmt geworden, zugleich mit einem Anhange wo er seine Lehre mehr zu begründen suchte [4]). Da die Angriffe sich nun noch mehrten (auch Hutcheson ist unter jenen Bestreitern), so liess er fünf Jahre darauf den zweiten Band folgen, der besonders dadurch hervorgerufen war, dass die Jury von Middlessex ihn angeklagt hatte. In diesem zweiten Bande wird (jedoch nur scheinbar) Manches gemildert. Viele seiner Ansichten hat er in einer späteren Schrift [5]) wirklich widerrufen, ohne dass man diesem Widerruf Glauben beigemessen hat. Vielmehr ist es herrschende Ansicht geblieben, dass seine ernstliche Meinung in

---

[3]) *The grumbling hive or knaves turned honest. London* 1741.

[4]) *The fable of the bees or private vices public benefits, with an essay on charity and charity-schools, and a search into the nature of society. Lond. Vol. I.* 1723. *Vol. II.* 1728. Ausserdem: 1732 (schon die 6te Aufl.) 1755. 1785. — Französisch: *La fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens, traduit de l'anglois de Mandeville (par J. Bertrand). Londres (Amsterdam)* 1740. 4 *Vol.* 12.

[5]) *Enquiry into the origin and usefulness of Christianity etc. Lond.* 1732.

jener berüchtigten Fabel, so wie in seinen Gedanken über die Religion *) enthalten sey. Das Moralsystem, welches er in jenem Werk vorträgt, ist im Wesentlichen dieses:

Nach der Stellung, die wir demselben angewiesen haben, kann es uns nicht wundern, wenn es sich denjenigen Systemen entgegenstellt, deren Mangel es zu ergänzen hat, den Systemen der angebornen guten Neigungen, und da unter diesen das des Shaftesbury als der eigentliche Mittelpunkt erscheint, diesem. Als das Eigenthümliche dieses Systems erkennt Mandeville ganz richtig dieses, dass es das Gute nicht sowohl in die Ueberwindung der angebornen Neigung setzt — (wir würden uns so ausdrücken: nicht als Pflicht fasst) — sondern in die Befolgung derselben, (d. h. als Tugend fasst); dieser Lehre nun stellt er selbst sich auf das Bestimmteste entgegen, und sagt, es könnten zwei Systeme nicht mehr sich widersprechen als seines und das des Lord Shaftesbury. So schön die Lehren des Letzteren klängen, und so schmeichelhaft sie für die menschliche Natur seyen, so müsse doch im strengsten Gegensatz gegen sie behauptet werden, dass Nichts gut, oder, da dieses Wort eine Doppelsinnigkeit in sich enthält, nichts von moralischem Werthe (*virtue*) sey, als was einen Sieg über die natürliche Neigung in sich enthalte. Da es also hier der Pflichtbegriff ist, den Mandeville

*) *Free thoughts on religion, the church, government etc. London* 1720. *Franz. Amst.* 1723.

geltend macht, so kann man ihm, so wenig es ihm auch sonst mit seiner Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Lehre Ernst gewesen seyn mag, nicht ganz Unrecht geben, wenn er sich den christlichen (d. h. modernen) Begriff des Guten vindicirt, dagegen den Lord Shaftesbury anklagt, einen heidnischen Standpunkt geltend machen zu wollen. (vgl. p. 124.) 1)

Er sucht nun jenen Standpunkt zu widerlegen, indem er zuerst die Schwäche der Gründe nachweist, auf welche er sich stützt: Gewöhnlich pflegt man sich auf dass Factum zu berufen, das dem Menschen ein Trieb zur Geselligkeit angeboren, und er also durchaus kein bloss selbstsüchtiges Wesen sey. Allein, wenn der Geselligkeitstrieb ein Beweis des guten Naturells wäre, so müsste er sich bei den Besten doch am meisten zeigen. Die Erfahrung aber lehrt, dass die Leersten und Werthlosesten am wenigsten allein zu seyn vermögen. Hiezu aber kommt, dass sich positiv nachweisen lässt, dass was den Menschen zur Geselligkeit bringt, in der That nur die Rücksicht auf sich selbst ist, und dass gerade seine schlechten Neigungen, so wie allerlei natürliche Mängel den Menschen dahin bringen, sich mit andern zu verbinden. Im Stande der Unschuld, und wo die Natur ihm keine Hindernisse entgegenstellte, wäre er wahrscheinlich ungesellig geblieben. An und für sich scheint der Mensch gerade am wenigsten zur Geselligkeit geneigt zu seyn, und steht darin den Thieren nach, welche Heerden bilden, und in einer

natürlichen Gemeinschaft leben; die Gemeinschaft der Menschen dagegen ist ein Kunstproduct, welches nur durch eine äussere Gewalt hervorgebracht wird. Einer solchen bedarf es bei den Menschen, weil keine hundert beisammen seyn können ohne Hader und Streit. Eine solche äussere Gewalt aber ist die Furcht, und aus ihr ist jede menschliche Gemeinschaft, so wie jeder Staat hervorgegangen. Daher gründet sich die Gesellschaft durchaus nicht auf die wohlwollenden Neigungen, oder auf die Tugenden und Verläugnungen der Selbstsucht, sondern moralische und physische Uebel liessen sie entstehn. Eben so unrichtig ist es, wenn von jenem Standpunkt aus behauptet wird, dass dem Menschen die Liebe zum Nächsten angeboren sey, weil er ja Mitleiden, Sympathie empfinde. Man vergisst dabei, dass die letzteren mit der ersteren gar nichts zu schaffen haben. Liebe zu Andern *(charity)* findet im strengen Sinne des Wortes nur dort Statt, wo wir ganz ohne das geringste Interesse die Liebe, die wir zu uns selbst hegen, auf Andere übertragen. Im Mitleiden dagegen, einem Gefühl, welches sich bei allen Menschen, den schwächsten aber am meisten, zeigt, ist das Gefühl eigner Unannehmlichkeit die Hauptsache. Es beruht deswegen nur auf Selbstliebe. Nicht nur aber dass jene Lehre unrichtig sey, Mandeville erklärt sie auch für gefährlich, einmal darum, weil sie den Menschen träge mache, und dazu anleite sich in seiner Neigung gehn zu lassen, während die andere Lehre ihm

zumuthe sich zu überwinden, dann aber weil keine einzige Lehre so geschickt sey, den Menschen über sich selber zu betrügen, und so sehr dazu anleite, die schlechtesten Regungen in sich selbst, wie Ehrsucht, für etwas Vortreffliches, für Wohlwollen und Liebe zu halten. Gerade aber die Selbsttäuschungen, welche es nährt, seyen es, welche jenem System einen solchen Anhang verschaffen, während ein System, wie das des Verfassers der Fabel, solches Aergerniss errege, nur weil es den Menschen so betrachte, wie er wirklich sey, d. h. als zusammengesetzt aus den mannigfaltigsten Leidenschaften, welche ihn hier- oder dorthin ziehen. — Es gehe hiebei wie mit dem Bekenntniss der Sündhaftigkeit, das Jeder auf der Kanzel sich gefallen lasse, das aber ernstlich abzulegen ein Jeder sich scheue, während doch eine genaue Untersuchung von dem was jeder Ehrenmann unbedenklich thue, z. B. des Zweikampfes, uns sogleich zeige, dass was uns treibt durchaus nicht die Rücksicht auf das ist, was Pflicht und Religion uns vorschreiben, sondern vielmehr Furcht vor Schande, die Sorge für die Ehre, die gar kein reales Gut sey, d. h. Eitelkeit und Eigennutz. 2)

Der erste Punkt also, worinn Mandeville dem Standpunkt der Characteristicks entgegentritt, ist, dass er das Factum bestreitet, dass die natürlichen Neigungen des Menschen mit dem übereinstimmen, was Bestimmung und Zweck seiner als eines vernünftigen Wesens ist. Als zweite Prämisse jenes

Standpunktes war (oben sub 2.) bezeichnet die Voraussetzung dass, was wesentlicher Zweck für den Einzelnen ist, mit dem Zweck des Allgemeinen zusammenfalle. Auch diese zweite Voraussetzung widerlegt Mandeville, und zwar ist die Widerlegung derselben der eigentliche Hauptzweck seiner Fabel. Was nun hier zuerst die Form betrifft, in welcher er seine Lehre vorträgt, so ist der Gang der Fabel dieser: Ein Bienenstock enthielt einen Bienenschwarm, der in höchster Blüthe und in der besten Verfassung sich befand; in Allem zeigte sich ein Bild einer menschlichen Gesellschaft, bis in alle Laster und Fehler hinein. Dies wird in einer Charakteristik der einzelnen Stände mit vielem Witz durchgeführt. Diese Schilderung der Verderbniss der Einzelnen schliesst dann mit den Worten:

Thus every part was full of vice
Yet the whole mass a paradise,

und es wird nun nachgewiesen, wie die Verderbtheit der Industrie, und damit dem Wohlleben förderlich gewesen. Ein Glied dieser Gesellschaft, das sich auf die unrechtlichste Weise bereichert hat, wird als ein Handschuhmacher Schaafleder für Bockleder ausgiebt, so ergrimmt, das er weissagt bei solchen Schelmereien müsse das Land zu Grunde gehn; es erhebt sich allgemein die Bitte an die Götter, den Geist der Redlichkeit zu senden. Dies geschieht wirklich. Mit dem Augenblick hört aber auch aller Glanz des Staates auf, allgemeines Elend verbreitet

sich, weil eine Menge Erwerbszweige aufhören, einem Feinde vermögen sie nicht zu widerstehn, sie werden geschlagen, und der Rest des Staates

flew into a hollow tree
Blest with content and honesty.

Die Moral die dieser Fabel angehängt ist, so wie die daran sich schliessenden Bemerkungen enthalten nun folgende Lehre:

Wenn wir eine Handlung gut oder schlecht nennen, so betrifft dieses Urtheil viel weniger den Inhalt der Handlung oder auch die Person, welche sie vollführt, als vielmehr nur den Nutzen oder Schaden, welchen die Gesellschaft davon hat. Halten wir diesen Begriff des Guten fest, so tritt auch sogleich deutlich hervor, dass die Tugend des Einzelnen etwas ganz Anderes ist, als was g u t ist in jenem Sinne des Wortes. Moralische Tugend findet dort Statt, wo der Mensch auf sich selbst verzichtet; es soll nun gar nicht geleugnet werden, dass der Mensch tugendhaft seyn kann, es soll auch nicht geleugnet werden, dass er dadurch Gott wohlgefällig ist, allein die Gesellschaft wird dadurch nicht erhalten, und das Glück der Nation nicht gemacht: denn da, um dieses zu erreichen das beste Mittel ist, möglichst viel Gelegenheit zur Beschäftigung und zum Erwerb zu geben, so wird Alles ihm nachtheilig seyn, was der Erwerbthätigkeit hinderlich ist. Dies aber sind in der That die Tugenden des Einzelnen. Zufriedenheit ist eine Tugend, sie ist

aber der Industrie gefährlicher, als die Trägheit selbst. Neid dagegen ist ein Laster, und doch ist er es, der zur Nacheiferung bringt, und der mehr wirkt als alle Ermahnungen. Geiz und Verschwendung sind Laster, und dennoch helfen sie dem allgemeinen Wohlstand, während die so gepriesene Sparsamkeit dem Allgemeinen Abbruch thut, u. s. w. die Voraussetzung, dass die Menschen, wenn alle jene schlimmen Neigungen in ihnen nicht wären, eben so viel für das öffentliche Wohl thun würden als jetzt, wo sie ihrem Neide u. s. w. folgen, ist ganz und gar unbegründet. Nehme man den Menschen nur den Stolz und den Ehrgeiz, Leidenschaften, welche zu ihrem Inhalt nur eine Chimäre haben, und welche zu einer Menge von Dingen führen, welche mit den Vorschriften der Religion streiten, und man hat ihm ein Triebfeder genommen, die selbst die stärkste Macht, die Todesfurcht überwindet, man hat ihm genommen, was zum Wohl des Ganzen mehr beiträgt als irgend eine Neigung des Menschen. — Endlich aber würde das blosse Wohlwollen zu Handlungen bringen, welche dem allgemeinen Wohl geradezu verderblich wären. Es ist nicht zu leugnen, dass dem Bestreben die Armuth und (durch Armenschulen) die Unwissenheit verschwinden zu machen, bei aller Eitelkeit die darin mitspielt, auch Wohlwollen zu Grunde liegt. Man vergisst aber, dass Unwissenheit und Armuth nothwendig sind, wenn man in einem Lande Arbeiter und Industrie haben will, man vergisst dass

wenn die Cultur allgemein wächst, es bald an solchen fehlen wird, die durch ihre Unwissenheit gezwungen sind zu dienen, ein Uebelstand der sich in England bereits zeige, weil da die Grenze der nothwendigen Cultur bereits überschritten sey. Wenn dann endlich Mandeville als das eigentliche Resultat seiner Schrift dies angibt, sie habe gezeigt, dass das Wohl des Ganzen nicht anders als durch die Fehler und Laster der Einzelnen erreicht werden könne, und stelle nun Jedem die Wahl frei, ob er ein so theuer erkauftes Glück erwählen, oder sich von der Welt ganz zurückziehen wolle, so wollen wir hier nicht untersuchen ob er hiebei aufrichtig und nicht vielmehr seine Wahl schon getroffen gewesen sey, — so viel ist aber in der That ganz richtig, seine Lehre hat nur dies negative Resultat: dass die Pflicht des Einzelnen nicht denselben Inhalt habe wie seine natürlichen Neigungen, und dass die Tugend des Einzelnen nicht zusammenfalle mit der Förderung des allgemeinen Wohls. 3)

3. Das negative Resultat aber, zu welchem Mandeville gekommen, bedarf einer positiven Ergänzung. Worin diese besteht, ist nicht nur von uns durch den vorher bezeichneten Gang der Entwickelung angegeben, sondern die Andeutung findet sich in diesem Moralsystem selbst, so dass wir nur was in ihm *implicite* enthalten ist, zu expliciren haben. Die natürlichen Neigungen sind hier als

blosser Eigennutz bestimmt, die Pflicht als Entsagung. Bis dahin scheint also allerdings die Wahl freigestellt zu seyn. Nun aber tritt als ein bewegendes Moment nicht zu beiden sondern nur zu dem einen, den natürlichen Neigungen, dies hiezu, dass sie die Wohlfahrt Aller fördern, während die Pflichtmässigkeit sie ganz gewiss untergraben würde. Wenn also in den frühern Moralsystemen alle drei Momente als unmittelbar Eins gefasst, so ist bei Mandeville, durch die Vereinigung zweier, das dritte gleichsam eliminirt, und es bleibt also hier, folgerichtig weiter gedacht, als die Norm des Handelns nur übrig, dass durch Befolgung der eigennützigen Neigungen das allgemeine Wohl befördert werde. War nun aber dieses Letztere von Allem was moralischen Werth hat, streng gesondert worden, so war es auch nur eine Consequenz dieses Standpunkts, wenn Mandeville das Wohl des Allgemeinen nicht etwa darin setzt, was die sittliche (ewige) Bestimmung der Menschheit ist, sondern nur in das, was dem Eigennutz, der Eitelkeit u. s. f. Aller schmeichelt. Die Glückseligkeit des Ganzen ist ihm deswegen nur Industrie, Wohlstand, Ruhm einer Nation. Welche Consequenzen also aus diesem Standpunkt gezogen werden m ü s s e n, ist aller-

dings deutlich genug ausgesprochen. So wenig wir darum dem Verfasser der Fabel unbedingt trauen möchten, wenn er von Angriffen und Anklagen gedrängt, am Schlusse seines Werkes zu verstehen gibt, er habe, indem sein Werk zeige wie alle Wohlfahrt und irdisches Glück auf Eitelkeit beruhe, und wie alle Tugend des Menschen keine Glückseligkeit zu schaffen im Stande sey, eigentlich nur zur Demuth bringen und dem Christenthum in die Hände arbeiten wollen, — so kann doch auch wieder nicht geleugnet werden, dass er alle Consequenzen seines Standpunktes nicht gezogen hat. Hiezu gehörte ein Land, und gehörten Zustände, die es möglich machten, dass in dem offnen Bekenntniss: nur der Eigennutz regiere die Welt und müsse sie regieren, als Geheimniss der ganzen Welt erkannt und begrüsst wurde. Diesen Fortschritt, der auf dem praktischen Gebiete noch zu machen war, hat Helvetius gemacht, indem er das Interesse, welches im Grunde nur auf die Befriedigung der sinnlichen Lust gehe, zum Princip der Moral macht.

das

Helvetius.

Claude Adrien Helvetius [1]) stammte aus einer ursprünglich pfälzischen Familie, welche in Folge von Religionsverfolgungen nach Holland gezogen war, und in welcher in drei auf einander folgenden Generationen die Arzneikunst würdige Werkzeuge gefunden hat. Sein Vater sowohl als Grossvater waren berühmte Aerzte in Paris. Er selbst wurde im Januar des Jahres 1715 geboren, und erhielt seinen ersten Unterricht von einem geschickten Lehrer im väterlichen Hause. Später, als er ins *College* gebracht ward, zeigte er keinen besondern Eifer fürs Lernen, Poesien aller Art zogen ihn an, zerstreuten ihn aber auch. Erst als ein Lehrer es versuchte, durch Ehrgeiz ihn zu spornen, machte er reissende Fortschritte. Hier im *College* machte er die erste Bekanntschaft mit Locke's berühmtem Buch, welches für seine philosophische Ausbildung entscheidend wurde. Sein Vater bestimmte ihn für das Finanzfach, um ihn für den Mangel an Vermögen zu entschädigen, und obgleich er in der Zeit wo er sich zu dieser Laufbahn vorbereiten sollte, meistens andere Dinge trieb, gelang es doch durch den Schutz der Königin, ihm im 23sten Jahre eine Generalpächterstelle und damit ein reiches Einkommen zu verschaffen. In dieser Lage machte er Be-

---

[1]) (*St. Lambert*) *Essai sur la vie et les ouvrages de Mr. Helvetius.*

kanntschaft mit den berühmtesten Männern seiner Zeit: Marivaux, Fontenelle, vor Allen Voltaire gehörten zu seinen näheren Bekannten. Der letztere war es auch, dem er zuerst die beiden ersten Gesänge eines Lehrgedichts über das Glück [2]) mittheilte, und von dem er aufgemuntert wurde fortzufahren. Dieses Gedicht, welches er lange Zeit ruhen liess, und dessen vierten Gesang er erst kurz vor seinem Tode vollendete, erzählt in einer allegorischen Darstellung, die unserer Zeit allerdings etwas frostig erscheint, wie der Dichter das Glück vergeblich in den Genüssen der sinnlichen Liebe, des Ehrgeizes, des Reichthums gesucht, weil alle diese den Ueberdruss zur Folge haben, endlich zeigt ihm die Weisheit, dass nur das Glück ein wahrhaftes sey, welches nicht von Andern abhängig ist, und welches zugleich die meisten Genüsse darbietet, dieses aber findet der Mensch nur in der wahren Philosophie, die nicht Entsagung lehrt, und nicht den sinnlichen Genuss verdammt, sondern nur Mässigkeit in demselben lehrt. Als Generalpächter zeigte er sich streng gegen die Erpressungen seiner Untergebenen, wohlwollend gegen die Armen, indess trat ihm in dieser Stellung so viel Unangenehmes entgegen, dass er sie endlich aufgab. Im Jahr 1751 verheirathete er sich und zog sich aufs Land zurück. Hier gab er im Jahre 1758 sein berühmtes

---

[2]) *Le bonheur, poëme allégorique.*

Werk *de l'esprit* [3]) heraus, welches ihm auf der einen Seite im In- und Auslande Bewunderer verschaffte, auf der andern Seite aber die heftigsten Verfolgungen, namentlich von Seiten der Geistlichkeit, zuzog. Die *Sorbonne* verwarf dieses Buch, die Geistlichen, die sonst sich selber bestritten, vereinigten sich in der Verfolgung desselben, und Jansenisten wie Jesuiten sprachen darüber das Verdammungsurtheil aus, ein Urtheil welches dadurch sogleich eine politische Bedeutung bekam, dass die ersteren an dem Parlament, die letzteren am Hof eine Stütze hatten. Er musste es für ein Glück achten, dass man sich damit begnügte sein Buch zu unterdrücken und ihn sowol als den Censor des Buchs ihrer Hofämter zu entsetzen. Auch die französischen Journale schonten dieses Werk nicht. Desto mehr Beifall fand es im Auslande. In Italien, England, Deutschland [4]) ward es übersetzt, und namentlich an den Höfen der Verfasser beliebt. Er erfuhr dies auf zwei Reisen, durch die er seine ländliche Ruhe unterbrach, einer nach England, und einer nach Deutschland. Auf dieser letzteren bot ihm Berlin und Gotha einen besonders angenehmen Aufenthalt dar. Nach seiner Rückkehr begann er ein zweites Werk [5]), welches in mancher Hinsicht noch wichtiger als das erste, erst nach seinem

---

[3]) Paris 1758. 4. und *III Vol.* 8.

[4]) von Gottsched 1759., v. Jorkert Liegn. u. Lps. 1760.

[5]) *De l'homme, de ses facultés et de son éducation. Londres* (*Amst.*) 1772. *Vol. II.* 8.

Tode herausgekommen ist, in welchem er mehr die praktischen Folgerungen seiner Ansicht für Erziehung u. s. w. hervorhebt. Bis zum Anfange des Jahres 1771 bemerkte man bei Helvetius keine Abnahme seiner Kräfte. Im Anfange dieses Jahres begann sie und am Ende desselben, den 26sten Dec., unterlag er einem Gichtanfall. Ein liebevoller Character, der sich in vielen grossmüthigen Handlungen gezeigt hat, eine oft rührende Gutmüthigkeit, die, wie oft, auch hier sich mit Genussliebe paart, sind ihm eigenthümlich gewesen. Was seine Schriften betrifft, so sind sie lichtvoll und dabei schön geschrieben, er gehört zu den besseren Stylisten. Sie zeigen Scharfsinn, und wenigstens die Tiefe, welche dazu nöthig ist, die herrschenden Maximen so zu erkennen, dass man sie mit Bestimmtheit aussprechen kann. Das Witzwort jener Dame: *c'est un homme qui a dit le secret de tout le monde* ist hinsichtlich seiner Schriften treffend, hinsichtlich seiner Zeit characteristisch. In ihren Grundzügen ist die Lehre des Helvetius diese:

Bei einer Untersuchung über den Geist, ist es von der äussersten Wichtigkeit zuerst den Begriff bestimmt zu fassen, den man mit diesem Worte bezeichnet. Man versteht nämlich unter Geist zweierlei: entweder betrachtet man ihn als das Princip des Denkens, (in diesem Sinne braucht man das Wort wenn man sagt, der Mensch ist Geist), oder aber man bezeichnet damit die Wirkung jenes Princips, wo man darunter eigentlich nichts Andres ver-

steht, als den Complex von Gedanken eines Menschen, (also in dem Sinne, in welchem man von einem Menschen sagt er habe Geist, *esprit*). In seinem Werk vom Geiste nimmt Helvetius das Wort nur im letztern Sinne, so dass also darunter das zu verstehn ist, wovon eine bestimmte Art auch mit dem Worte Talent bezeichnet wird, wie er denn wirklich beides zusammenstellt, indem er sagt, dass was sonst Geist, wo es sich im Gebiete der Kunst zeigt, Talent genannt werde. Um diesen Begriff noch mehr zu fixiren, sucht er Geist und Seele streng von einander zu scheiden. Die letztere ist ihm nur belebendes Princip, Princip der Empfindung, oder auch Lebenskraft, und ist deswegen immer mit dem lebendigen Organismus gesetzt, so dass es keinen Moment im Leben geben kann wo der Mensch entseelt wäre, dagegen das Bewusstseyn und der Geist auf Momente schwinden kann; endlich gehört zur Seele nicht das Denken, der Geist aber als Complex von Gedanken, ist ohne dasselbe nicht denkbar. Beide aber, Geist und Seele, stehen in diesem Zusammenhange mit einander, dass nur wo Leben, d. h. Seele ist, der Geist sich bilden kann, daher nennt er ihn auch eine Folge oder auch Wirkung der Seele. Die Frage ob die letztere materiell oder immateriell sey, weist er als unwesentlich und als eine, auf die es keine gewisse Antwort gebe, von der Hand; seine Theorie, sagt er, sey mit jeder dieser beiden Annahmen ganz gleich vereinbar. Um nun gehörig zu erkennen,

was **Geist** ist, ist die erste Aufgabe, zu finden, wie die Ideen, deren Complex ja eben der Geist ist, entstehen. Die Antwort auf diese Frage kann nur die Beobachtung und Erfahrung geben. Diese lässt uns in dem Menschen **zwei** passive Vermögen erkennen; das eine besteht in der Fähigkeit äussere Eindrücke zu empfangen, und wird von ihm sinnliche Empfindungsfähigkeit (*sensibilité physique*) genannt, das andere ist die Fähigkeit diese Eindrücke festzuhalten, und heisst Gedächtniss. Beide Vermögen aber wären unfruchtbar, wenn nicht dem Menschen eine äussere Organisation gegeben wäre, welche ihn möglichst vielen Affectionen der Aussenwelt zugänglich machte. Die Thiere, deren Organisation sehr viel mangelhafter ist, sind dadurch (z. B. durch den Mangel der Hände bei den meisten) hinsichtlich des Geistes dem Menschen untergeordnet, weil jene beiden Vermögen bei ihnen viel unthätiger und unfruchtbarer bleiben müssen. Ausser den sinnlichen Eindrücken aber, und dem was das Gedächtniss enthält, nimmt Helvetius noch andere Affectionen des Geistes an; jene beiden nämlich sind Abdrücke von **Dingen**, und werden von ihm **Bilder**, *images*, genannt. Der Mensch percipirt aber auch Verhältnisse unter den Dingen, und die Perceptionen von Verhältnissen sind es nun welche, im Gegensatz gegen jene Bilder, **Ideen** im engern Sinne des Worts genannt werden, jedoch ohne dass sich der Sprachgebrauch hier ganz treu bleibt. Das Wahrnehmen dieser Beziehungen ist es nun vor-

zugsweise, welches das ausmacht, was Helvetius Geist nennt, und da diese Beziehungen Wahrnehmen, die Dinge Vergleichen und Urtheilen ihm gleichbedeutende Ausdrücke sind, so kommt er zu dem Resultate, dass alle Thätigkeit des Geistes im Urtheilen bestehe. Wenn Wahrnehmen, Behalten im Gedächtniss und Vergleichen hier als verschiedne Functionen aufgeführt werden, so ist dabei nicht zu vergessen, dass die beiden letztern nur Modificationen der erstern sind, und also eigentlich alle Geistesfunctionen Wahrnehmen, Empfinden sind. Vom Behalten im Gedächtniss ist dies klar, denn wir behalten nur dadurch, dass ein sinnlicher Eindruck in unsern Empfindungsorganen (schwächer) fortdauert. Aber auch beim Vergleichen verhält sichs nicht anders, denn zwei Dinge vergleichen heisst sie abwechselnd empfinden. Es ist daher dem Geiste nicht ein besonderes Vermögen zu urtheilen zuzuschreiben, sondern Urtheilen ist eigentlich nur Empfinden. Das Urtheilen setzt darum das Gedächtniss voraus, und ist ohne dasselbe nicht möglich, aber es ist doch wesentlich davon unterschieden, dadurch nämlich, dass das Gedächtniss nur Fertiges, seyen es nun Bilder von Dingen, seyen es von Anderen gefundne Beziehungen derselben, besitzt, während wir nur dann wirklich urtheilen, wenn wir die Beziehungen selbst finden. Durch sein Gedächtniss hat daher der Mensch wohl Wissen (*science*), Geist hat er nur, wenn er selbstthätig Ideen von Beziehungen etc. sich erwirbt.

War daher Helvetius bis dahin bei der Bestimmung stehen geblieben: Geist sey der Complex von Ideen, so hat er itzt die nähere Bestimmung gefunden: Geist ist der Complex neuer, origineller, Ideen. — 1)

Die Frage aber, wie Ideen entstehen, und wie der Geist, der ihr Complex ist, ist noch nicht beantwortet. Die Perceptionsfähigkeit, das Gedächtniss, das Daseyn von Empfindungsorganen gibt nur noch die Möglichkeit der Ideen, wie verwirklicht sich dieselbe? Die Bethätigung nun jener Vermögen hat nach Helvetius ihren Grund in den Leidenschaften. Es ist eine falsche Ansicht, nach welcher die Leidenschaften als etwas Schlechtes verworfen werden, vielmehr sind sie in der moralischen Welt ganz dasselbe was in der himmlischen Welt die Bewegung ist, ohne diese Triebfeder würde alles ruhn, und gar keine Thätigkeit sich zeigen. In dem eigentlichen Mittelpunkte der Leidenschaften wird man deshalb auch die Lösung jener Frage finden. Es werden nun von Helvetius zweierlei Arten von Leidenschaften unterschieden, die einen, unmittelbar von der Natur gegeben, die andern, welche gewisse Verhältnisse voraussetzen. Die erstern haben einen Zusammenhang mit physischen Bedürfnissen und beruhen auf leiblichen Empfindungen (*sensations*) (hierher gehört die Begierde nach Nahrung und dgl.), die letzteren stehn mit dem, was Helvetius im Unterschiede von Empfindungen, Gefühle (*sentimens*) nennt, in Zusammen-

hang (z. B. Ehrgeiz u. dgl.). Beide aber, sowol die Empfindungen als die Gefühle, welche Leidenschaften hervorrufen, sind nur dort, wo ein Mangel empfunden wird, und sie gehn nur hervor aus dem Triebe, Lust zu empfinden, oder sich von Schmerzen zu befrein. Dieser Trieb aber ist das, was Helvetius Selbstliebe oder Interesse nennt; wenn nun alle Leidenschaften im Grunde auf der Selbstliebe beruhn, nur durch Leidenschaften aber das wirkliche Entstehen von Ideen möglich ist, so folgt daraus, dass wie in jeder andern Thätigkeit des Geistes, so auch bei dem Bilden von Ideen die Selbstliebe einer der wichtigsten Hebel ist. Ohne Unlust, und den Trieb sich davon zu befrein, gäbe es keine Aufmerksamkeit; ohne diese kein Vergleichen und also ohne Selbstliebe keine Ideen. Da nun alle Selbstliebe im Grunde nur auf leibliche Lust geht, so folgt daraus, dass auch die geistigen Vorgänge in uns zu ihrer eigentlichen Quelle nur das Streben nach sinnlicher Lust haben. Unter den Formen des sinnlichen Unbehagens, welche zum Erkennen und also zum Erlangen von Ideen treiben, tritt eine hervor, welche, obgleich sie ein Schmerz von geringerem Grade zu seyn scheint, doch von der äussersten Wichtigkeit ist für die Ausbildung, und dieses ist die Langeweile. Der Hass gegen dieselbe ist ein hauptsächliches Bildungsmittel des Menschen. 2)

Nachdem nun so gezeigt ist, welche Momente wesentlich sind für das Entstehen dessen, was hier

als Geist bezeichnet wird, entsteht nun die Frage, woher die Verschiedenheit der Geister? Einige behaupten nun, diese Verschiedenheit sey mit der verschiednen körperlichen Organisation gesetzt; dagegen aber erklärt sich Helvetius; wenn nämlich diese gleich ein bedingendes Moment ist für die Entwicklung des Geistes, so ist doch weder sie noch irgend etwas andres Angebornes das, was hierbei von entscheidender Wichtigkeit wäre. Die feinere Organisation der Sinnesorgane allein kann deswegen nicht den höhern oder geringern Grad des Geistes bedingen, weil die Ideen, deren Complex Geist genannt wird, viel weniger in Bildern der Dinge bestehn, als in Perceptionen ihrer Verhältnisse (s. oben); von dem angebornen Gedächtniss gilt ganz dasselbe; übrigens sind auch in beiden Beziehungen die Unterschiede zwischen den Menschen nicht so gross, als man meint. Zu jenen beiden kommen nun noch, wie oben gezeigt wurde, als ein drittes constituirendes Moment die Leidenschaften, oder was sie im Grunde waren, die Selbstliebe, hinzu. Diese ist nun auch bei allen Menschen gleich stark, und in sofern kann jeder sich zu starken Leidenschaften und also mittelbar dazu erheben, Geist zu haben. Alle diese angebornen Elemente ergeben also durchaus noch gar keine Verschiedenheit unter den Geistern, wären nur sie, so hätten alle gleich viel Geist. Woher kommt nun die Verschiedenheit, die doch nach der Erfahrung da ist? Helvetius antwortet: aus äusseren Umständen. Den ganzen

Complex von äusseren Umständen bezeichnet er oft mit dem Worte Zufall; einen wesentlichen Bestandtheil dieser äusseren Umstände bildet nun das, was wir Erziehung nennen, und Helvetius erweitert die Bedeutung dieses Wortes so sehr, dass er den Menschen nicht durch Menschen allein, sondern eben so sehr durch, ihn afficirende, Dinge erzogen werden lässt, wo denn die Begriffe Erziehung und Zufall oft ganz zusammenfallen. — Es giebt also hier Verschiedenheiten. Es fragt sich nun, welche Regel befolgt wird in der Rangordnung der Geister? Die einzige Norm in der Beurtheilung des Geistes Andrer gibt die Selbstliebe ab; jeder liebt in dem Andern und schätzt in dem Andern nur sich selbst, darum gilt uns der als der Geistreichere, dessen Ideen uns mehr schmeicheln oder mehr nützen. So urtheilt der Einzelne, eben so urtheilt auch jedes grössere Ganze, jede Gesellschaft; auch ihr gilt der als der grössere Geist, dessen Ideen für sie von grösserem Nutzen sind, ein Newton mehr als etwa ein grosser Schachspieler u. s. w. Solche höhere Grade von Geist, die sich namentlich in dem Erfinden neuer Ideen und Combinationen zeigen, nennt man wohl auch Genie, sie werden wohl auch im eminenten Sinne des Worts Geist genannt. Damit ist denn Helvetius zu einer noch näheren Bestimmung dieses Begriffes gekommen, indem er sagt: Geist sey eine Fülle von, nicht nur neuen, sondern auch allgemein interessirenden Ideen. Da nun dieses allgemeine Interesse von zufälligen Umständen ab-

hängt, so ist auch das Genie grösstentheils ein Werk des Zufalls. 3)

Dies wäre das Wesentliche von des Helvetius Lehre so weit sie das theoretische Gebiet betrifft. Wenn schon in diesem dem Eigennutz eine so wichtige Rolle zuertheilt wird, dass er als der eigentliche Erzeuger der Ideen erscheint, so geschieht dies noch mehr, wo Helvetius auf das Praktische übergeht. Nach ihm ist die Moral nur deswegen immer mehr in Verfall gerathen, weil sie sich von der empirischen Grundlage losgemacht hat, und ihr einziges Heilmittel kann nur darin bestehn, dass man sie wieder ganz so behandelt wie die Physik. Daher ist zuerst zu untersuchen was es mit solchen Begriffen wie Gut, Tugend, Rechtschaffenheit u. s. w. für eine Bewandniss hat, hinsichtlich derer eine grosse Verwirrung herrscht. Es stehen sich nämlich zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber, die eine lässt diese Begriffe unwandelbare Vernunftprincipien seyn, die andere macht sie zu ganz beliebigen Begriffen, welche gar keiner objectiven Norm unterliegen. Beide haben Unrecht; weder ist das Gute eine ewige Idee, noch auch nur eine beliebige Bestimmung. Sondern wenn wir die Erfahrung fragen, so lehrt sie uns, dass Jeder für gut hält, was ihm nützlich ist. Es kann uns traurig machen, dass die Andern bei der Beurtheilung unsrer Handlungen nur sich und ihren Vortheil berücksichtigen, aber so sehr dies unsere Eitelkeit verletzen mag, das Factum ist nicht abzustreiten. Das eigne Interesse ist der einzige Maass-

stab, nach welchem sowol der einzelne Mensch als auch ein grösseres Ganze unsere Handlungen beurtheilt. Daher wären diejenigen Handlungen im eminenten Sinne gute Handlungen, welche dem Interesse Aller entsprächen; solche gibt es nicht, und daher wird der Kreis zu beschränken seyn, dessen Interesse gesucht werden soll. Helvetius beschränkt ihn auf seine Nation, und so ergibt sich ihm als Definition der Tugend, sie bestehe darin, das Wohl seiner Nation zu suchen. Daher fallen ihm die wirklichen Verdienste mit den politischen Verdiensten, die wirklichen Laster mit den politischen Vergehen ganz zusammen. Von ihnen sind Verdienste und Vergehen des Vorurtheils unterschieden, nämlich solche Handlungen, die dem öffentlichen Wohl nicht nützen oder schaden. Helvetius gibt nicht undeutlich zu verstehn, dass die Erfüllung oder Verabsäumung religiöser Pflichten hierher gehöre, da hieraus für das Wohl Aller gar nichts folge. Die wahre, allgemeine, Religion kann nichts andres fordern, als das Wohl des Ganzen, also nur politische Tugend. Eine wahre Moral wird deswegen auch nichts Andres enthalten können, als das politische Gesetzbuch enthält, der Moralist und Gesetzgeber fallen zusammen. Zugleich aber ergibt sich aus dem aufgestellten Begriff des Guten und der Tugend, was eine wahre Moral als das Motiv des Handelns aufzustellen hat. Nach Helvetius ist es eine Absurdität zu verlangen, dass ein Mensch das Gute um des Guten willen thue. Dies kann er so

wenig, als er das Böse um des Bösen willen will. Will deswegen die Moral nicht ganz unfruchtbar bleiben, so muss sie die Kühnheit haben das wahre Princip alles Handelns, die sinnliche Lust und den sinnlichen Schmerz, d. h. den Eigennutz auch wirklich als solches zu behandeln. Wie darum die richtige Gesetzgebung durch Lohn und Strafe, d. h. durch Eigennutz zum Befolgen der Gesetze bewegt, so wird auch eine richtige Moral die seyn, welche zeigt, dass das Verbotene nur ist, was zum Ueberdruss u. s. w., kurz zur Unannehmlichkeit bringt. Wie die Moral bis jetzt beschaffen war, wo sie statt das eigne Interesse mit ins Spiel zu bringen, nur dagegen polemisirte, musste sie nothwendig fruchtlos seyn. 4)

Das System des Eigennutzes, welches Helvetius aufgestellt hatte, ist nun zu Grunde gelegt in den moralischen Werken Saint Lambert's, namentlich in seinem *Catéchisme universel.* Es ist ein Versuch aus der Selbstliebe die einzelnen Pflichten abzuleiten. So oberflächlich die historische Einleitung zu diesem Werke ist, eben so oberflächlich auch die ganze Ableitung. Vorausgeschickt ist dem *Catéchisme* eine *Analyse de l'homme* und eine *Analyse de la femme,* dann eine Abhandlung *de la raison* eingekleidet in die Beschreibung eines Utopiens. Es folgt darauf der *Catéchisme* selbst, welcher zuerst die Begriffe der hauptsächlichsten Leidenschaften in Fragen und Antworten erörtert, die um so sonderbarer sich ausnehmen, da sie sogar für ein

jugendliches Alter bestimmt sind; auf diese *Notions* folgen dann die *Préceptes,* welche die gewöhnlichen moralischen Vorschriften enthalten, manchmal zurückgeführt auf die Selbstliebe, gewöhnlich aber nicht; endlich der dritte Theil des *Catéchisme* handelt von der Selbstprüfung *(de l'examen de soi même)* und erzählt in sehr breiter Weise, wie diese Regeln im einzelnen Fall Gelegenheit zur Selbstprüfung geben würden. Hierauf hat St. Lambert noch einen weitläuftigen Commentar des *Catéchisme* folgen lassen. Je besser hierin zum Theil die moralischen Grundsätze sind, um so mehr ist auch dabei die Consequenz und der wissenschaftliche Werth verschwunden. Das grosse Ansehn, das St. Lambert eine Zeitlang genossen hat, machte die Erwähnung seines Werkes nothwendig. —

§. 14.

Hinneigung zum äussersten Extrem dieser Richtung in dem Beginn der französischen Aufklärung.

So weit auch durch die dargestellten Systeme dem höchsten Extrem des Realismus vorgearbeitet war, so konnte es doch nicht auftreten, so lange noch von dem allgemeinen Bewusstseyn dem Geiste der Vorzug eingeräumt ward, dass das Weltbeherrschende Wesen ein gei-

stiges sey, und so lange es noch dem widersprach, dass der Geist eben wie alle andern materiellen Dinge nur durch Stoss und Druck, nicht durch eigne Thätigkeit sich bewege, eben wie sie in dem Kreislauf der Dinge eine ephemere Existenz habe. Diese (letzten) Säulen eines jeden Spiritualismus müssen erst in der allgemeinen Bildung erschüttert seyn. Dies geschieht, besonders in Frankreich, zum Theil durch Männer die, so gross sie in sonstiger Hinsicht da stehn, doch der Geschichte der Philosophie direct nicht angehören, wie Voltaire; zum Theil wirken zu diesem Zwecke Männer, die zwar das grösste philosophische Talent haben, deren Beruf aber mehr ist, ihre Speculation im leichteren Gewande der ganzen gebildeten Welt vorzulegen, als, ein systematisches Ganze zu geben: so einige Mitarbeiter an der Encyclopädie, vor Allen Diderot; endlich gehört hierher ein Mann, der, ob er gleich mehr durch Keckheit blendet als durch gründliche Untersuchungen belehrt, und daher

sich den Tadel selbst seiner Geistes-Verwandten zugezogen hat, dennoch jenem Ziele näher geführt hat, *de la Mettrie.*

1) Wenn später Kant, mit im Gegensatz gegen den französichen Materialismus, ein solches Gewicht legte auf die drei praktischen Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, so lag dem das richtige Bewusstseyn zu Grunde, dass die Selbstständigkeit (Autonomie) des Geistes mit ihnen auf das Genauste zusammenhänge, und aufgegeben werde, sobald jene fallen. Ihrer muss sich daher entledigt haben, welcher den Muth haben soll, die Verzweiflung an allem Geistigen auszusprechen. Ist nun aber die Philosophie nicht eine isolirte Erscheinung in dem Leben des Volkes, sondern erscheint sie immer wieder als auf die Zeit- und Volks-Vorstellungen gegründet, welche selbst wieder auf das sich stützen, was früher von der Philosophie errungen ward (vgl. Th. I. Abth. I. Einl. p. 18), so werden auch diesse Ueberzeugungen erschüttert werden müssen nicht nur in Einzelnen, sondern in der Totalität der Gebildeten. Nur wo dieses geschehen ist, wird die weitere Consequenz im philosophischen Gebiete auftreten können. So sieht man deshalb in England die

Deisten mehr vereinzelt stehn, weil ihre Prämissen nicht Eigenthum der Gesammtheit geworden wären. Es wird also jetzt solcher bedürfen, welche, was in den früheren philosophischen Leistungen *implicite* bereits lag, oder darin als Resultat auch schon ausgesprochen war, in das grössere Publicum bringen, und dieses daran gewöhnen; ist dies geschehen, so wird aus dem allgemein Zugestandnen von den Philosophen Weiteres gefolgert werden können. Hierzu aber war in jener Zeit kein Land geschickter als Frankreich. Alles trug hier dazu bei, die religiösen Interessen verschwinden zu machen. Die Kirchenverbesserung die dort, wo sie ganz durchdrang, eine innerlichere geistigere Weise der Religion herrschend machte, dort, wo beide Confessionen neben einander lebten, schon durch Aemulation, eine Rückwirkung auf die andere Confession übte, hatte in Frankreich nur erst dies bewirkt, dass eine tolerante Gesinnung bei den Gebildetern sich auszubilden anfing. Nun trat die Verfolgung der Protestanten ein; die Folge dieses Siegs der Priesterherrschaft war, dass jede solche wohlthätige Rückwirkung aufhörte. Jene That des Fanatismus ward als Sieg der Religion gepriesen, dabei der Macht geschmeichelt, welche ihn erringen half, was Wun-

der wenn gerade die geistig Begabteren bei der itzt am Hofe sich zeigenden Coalition von Priester-Einfluss und Sittenlosigkeit, devotem Wesen und ungebundner Tyrannei, die Religion mit jenen Auswüchsen zu verwechseln, und ihr alle Gräuel anzurechnen sich gewöhnten. In solcher Zeit nun war es möglich, was bis dahin mehr Eigenthum einsamer Denker gewesen war, zum Besitzthum Aller zu machen. Was zuerst die Gottes-Idee betraf, so hatte bereits Hume diese sehr zu erschüttern begonnen. Er hatte sie nicht mehr, was Locke noch that, dem Wissen vindicirt, und es zeigte sich hier, wie es sich immer wieder gezeigt hat, dass mit der Behauptung, man könne von Gott nichts wissen, sich gewöhnlich paart, dass man von ihm nichts wissen will. Hume hatte dann aber noch Weiteres angedeutet: Ursache und Wirkung sind nach ihm adäquat, in jener kann nur enthalten seyn, was diese enthält; geht man daher von der Betrachtung der Welt aus, so kann man nicht zu einem Wesen kommen, das mehr enthält als die Welt; — hält er selbst zwar noch fest, dass das göttliche Wesen mehr enthalte, und also nicht aus der Welt erschlossen werden könne, so lag doch eine andere Consequenz eben so nahe. Nämlich man kann,

was Hume (als Untersatz in seinem Raisonnement) fest hielt, fallen lassen und sagen: Da die Ursache nichts mehr enthält als die Wirkung, so ist jene sogenannte Ursache selbst gar nichts Anderes als die Welt. Mit dieser Consequenz aber war der Atheismus auch gesetzt. — Der zweite Punkt, die menschliche Freiheit, war eben so durch Hume, und durch Condillac erschüttert. Frei ist der Geist nur, indem er als wirkliche Negation der Natur gefasst wird, es hängt damit die Frage nach der Freiheit aufs Engste zusammen mit der viel besprochnen nach dem Unterschiede des Menschen von den Naturwesen. Einen solchen hatten Hume sowohl als Condillac, der Letztere noch mehr, bereits auf ein Minimum zurückgeführt, es waren ausser der künstlicheren Structur des Tastorgans eigentlich nur Zufälligkeiten, die einen Unterschied setzten. Diese bei Seite gelassen, und die Consequenz, dass der Mensch ein Naturwesen sey, wie alle andern, war da. — Endlich nur eine andere Form der Behauptung, dass der Mensch frei, über die Natürlichkeit erhaben, ist die Behauptung seiner Unsterblichkeit. Es war nur eine Consequenz seiner sonstigen Ansichten, wenn Hume auf die Analogie zwischen somatischen und psychischen Zuständen hinweisend,

sie bezweifelt, oder wenn er das Ich, die Seele, als den blossen Complex der, durch die Leiblichkeit bedingten, Vorstellungen bezeichnet. Zu ganz denselben Consequenzen wird Condillac getrieben, er hilft sich aber, indem er behauptet, die Seele, (die ihrem Begriff nach leiblich seyn musste), sei einmal anders gewesen, und werde auch einmal wieder etwas ganz Anderes seyn (vgl. p. 206). Diese Inconsequenz zu verbessern lag nah, und so sehen wir, war eigentlich wenig Neues zu erfinden, nur das bereits Gefundene zu gestalten. Wir nennen unter denen die dies Geschäft über sich nahmen zuerst:

Voltaire.

François Marie Arouet ist der eigentliche Name des Mannes, der unter dem später selbst angenommenen Namen Voltaire das gebildete Frankreich — ja man kann sagen Europa — beherrscht hat. Geboren am 20. Febr. 1694, hat er seit seiner frühesten Jugend Eindrücke erfahren, die seine Richtung bestimmten. Der Abbé Chateauneuf hat am Frühsten Einfluss auf ihn geübt; die Moisiade, ein frivoles Werk, welches I. B. Rousseau zugeschrieben ward, war das, worin er lesen lernte. Später ins Jesuiter-Collegium gebracht, weissagten die Lehrer von dem Knaben, er werde der Chor-

führer des Deismus werden. Derselbe Abbé führte darauf den 16jährigen Jüngling in Hofkreise hinein, in welchen der Prinz Conti und andere Geistes-Verwandte den Ton angaben. Hier hielt man sich für die Heucheleien schadlos, die man in Gegenwart eines erschlafften bigotten Monarchen zeigen musste, welcher die Siege Marlboroughs und des Prinzen Eugen nur dem zuschrieb, dass der Herzog von Vendôme die Messe nicht oft genug besuche. Auf diese Regierung folgte die der ausschweifenden Regentschaft. Während derselben kam Voltaire zwei Mal (einmal ganz ohne seine Schuld) in die Bastille. Er verliess darauf Frankreich für einige Zeit, und ging nach England, wo er im Kreise der berühmtesten Deisten jener Zeit Wolston, Tindal und A. lebte, und die, erst später herausgegebnen, *Lettres philosophiques* verfasste, in denen er seine Landsleute, indem er ihnen überhaupt die Engländer näher bekannt machte, auch mit den deistischen Meinungen derselben zu befreunden suchte. Von da beginnen die Verfolgungen der Geistlichkeit gegen ihn, welche ihn immerfort sein höchstes, oft durch unwürdige Mittel gesuchtes Ziel, eine Stellung am Hofe verfehlen liessen, ja ihn für die grösste Zeit seines Lebens von Paris entfernt hielten, und seinen Hass gegen die Geistlichen, und dadurch mittelbar gegen das Christenthum, immer mehr erhöhten. Nach einem ruhelosen, immer wieder dadurch gestörten Leben, dass er sich durch seine Schriften neue Feinde zuzog, das er theils in

Frankreich an verschiednen Orten, theils in Berlin, theils in Gotha, theils in Colmar zubrachte, siedelte er sich endlich in *Ferney* an, wo ihn ein ansehnliches, frühe schon durch Finanzspeculationen erworbenes, Vermögen in Stand setzte einen sehr angenehmen, von Fremden aller Art gefeierten, Haushalt zu führen. In seinem letzten Lebensjahre endlich begab er sich wieder nach Paris, wo er, in der That durch die erlebten Triumphe erschöpft, am 30. Mai 1778 starb.

So unangenehm Einem auch Voltaire's Character seyn mag, so heisst doch ihm keine Bedeutung zuschreiben weder ihn noch seine Zeit verstehn. Leider hört man gerade in Deutschland oft Urtheile dieser Art. Es ist aber kaum je ein Mann gewesen, der nur durch die Gewalt seines Genies ein solches geistiges Uebergewicht nicht nur über sein Volk sondern über alle Gebildeten erlangt hätte, wie er, ein Uebergewicht welches alle Schwächen und Kleinlichkeiten seines Characters nicht schwächen konnten. Mit Recht sieht Göthe in ihm eine Concentration seiner Nation; ihn „den höchsten unter den Franzosen denkbaren der Nation gemässesten Schriftsteller“ nennen, heisst ihn richtiger würdigen, als über ihn die Achsel zucken. Seine dramatischen Arbeiten nehmen noch jetzt eine hohe Stelle ein, seine historischen Werke sind von Historikern erster Grösse gerühmt und verdienen, namentlich mit gleichzeitigen Leistungen verglichen, ein grosses Lob. Nimmt man nun hiezu noch die Leichtigkeit

der Darstellung, die Stärke der Leidenschaft, mit der er den Gegenstand zu dem seinigen machte, den nie versiegenden Witz, mit dem er Alles niederschlägt, was sich ihm entgegenstellt, so hat man in ihm den Mann, der geschaffen war, in allen Gebieten eine Revolution hervorzubringen. Wenn von Voltairescher Philosophie die Rede ist, so muss man nicht ein philosophisches System erwarten. Im Gegentheil war seine Bedeutung, die bisherigen Resultate der Systeme von den Schranken des Systemes zu befreien. Was man seine Oberflächlichkeit genannt hat, ist darum eben seine Stärke. Er ist eben so wenig bis zu dem äussersten Extrem fortgegangen, sondern hat nur den Boden geebnet, auf dem das Aeusserste einen empfänglichen Grund finden konnte. Seine Philosophie besteht eigentlich nur in einem, immer wieder hervortretenden, Streben, in dem, die positive christliche Lehre zu vernichten. Dies hat er als seine Mission angesehn und oftmals ausgesprochen. Er ist nicht Atheist. Im Gegentheil, er behauptet das Daseyn eines höchsten Wesens, und hält eine solche Annahme für so nothwendig, dass er einmal sagt, wenn es keines gäbe, so müsste man eines schaffen. Er leugnet, dass nur angenommen werden dürfe was man beweisen könne; Vieles müsse man annehmen und dürfe es annehmen, wenn es nur nicht Unmöglichkeiten in sich enthielte. Man hat deswegen nicht mit Unrecht behauptet, dass manches Werk von Voltaire, welches von der Geistlichkeit verdammt

und als atheistisch verschrieen wurde, dreissig Jahre später für ein religiöses Buch gelten konnte. Mit einem fanatischen Hass aber verfolgt er Alles was dem positiv Christlichen angehört; er mag die Hoffnung nicht aufgeben dass es ihm möglich seyn werde, das Christenthum aus der Welt zu schaffen, und sucht zu diesem Ziele Hülfe wo er kann, sey es nun im Verbreiten irreligiöser Schriften, sey es indem er einen Monarchen zur Verfolgung des Christenthums auffordert. Je mehr äussere Umstände ihn stacheln, um so mehr steigt hierin seine Wuth, während er solche, offenbar atheistische, Ansichten wie sie vom *Système de la nature* ausgesprochen worden, detestirt. Eben so hat er Ordnung und Vorsehung in der Welt nicht verworfen, obgleich immer wieder dem Optimismus in ernster wie in scherzhafter Form *(Candide)* sich widersetzt, und also wo der Glaube daran zu sicher zu seyn schien, ihn zu erschüttern gesucht. Die Freiheit hat er insofern nicht geleugnet, als er dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, seinen Neigungen zu widerstehn: *La Mettrie* wird von ihm ein Narr genannt; eben so aber zeigt er anch wie die Zufälligkeiten in dem Leben des Menschen von Wichtigkeit sind, und die Sache bleibt in *suspenso.* Was endlich die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele betrifft, so steht er hinsichtlich der ersteren ziemlich auf Lockes Standpunkt d. h. er behauptet die Möglichkeit ihrer Materialität, hinsichtlich der letztern tritt er meistens als Zweifler auf; er hält

den Glauben daran für nützlich, und dies mag ihn mit bewogen haben, ihn nicht direct anzugreifen. Die vorzüglichsten Werke die seine philosophischen d. h. antireligiösen Ansichten enthalten, sind theils in seinem philosophischen Dictionnaire zerstreut enthalten, theils unter der allgemeinen Ueberschrift *Philosophie* in den Sammlungen seiner Werke enthalten. In der Ausgabe welche in Gotha 1786 in 70 Octavbänden erschien, bilden sie die Bände 32 — 35. Hier findet sich sein *Examen important de Milord Bolingbroke*, hier sein *Dieu et les hommes*, hierin seine Commentare zur Bibel u. s. w.

2. Die ganze Natur Voltaires machte es unmöglich, dass er mit dem bedachtsamen methodischen Schritte, den die Wissenschaft verlangt, seine Ansichten vorgetragen hätte. Er war geschaffen, durch die Macht seines Genies sich zu unterwerfen, indem er überraschte und blendete; er war nur fähig als leidenschaftlicher Feind aufzutreten, aber Gründe und Gegengründe abzuwägen, war nicht das Geschäft eines Mannes, der oft sein persönliches Wohl und selbst seine Sicherheit aufs Spiel gesetzt hat, ehe er einen witzigen Einfall unterdrückte. Auf eine stillere aber eben deswegen consequentere und weiter gehende Weise geschah dies durch eine literarische Erscheinung jener Zeit,

die eben weil sie ganz die Frucht derselben ist, in ihr wieder einen fruchtbaren Boden fand, der französichen Encyclopädie. Wie encyclopädische Werke für ein grösseres Publicum immer dann ein Bedürfniss werden, wenn das, was in streng systematischer Form gewonnen wurde, bereits so in das allgemeine Bewusstseyn getreten ist, dass die Gebildeten nun auch wünschen mit dem eigentlichen Ursprunge der herrschenden Idee bekannt zu werden, so kam jenes, in seiner Art ausserordentliche, Werk einem allgemeinen Bedürfniss entgegen. Die immer mehr zum Materialismus gewordene empiristische Philosophie war dabei wohl geeignet in einer Weise vorgetragen zu werden wo sie Jedem zugänglich gemacht und Jeder eben darum mit dem Gefühl erfüllt werden konnte, Philosoph zu seyn. Die Mitarbeiter an diesem Werke, dann aber auch die Geistesverwandten derselben werden oft mit einem Gattungsnamen als die Encyclopädisten bezeichnet. Wir betrachten nur Einen derselben, den eigentlichen Urheber dieses Werks, der dabei in seiner Zeit gewiss das grösste philosophische Talent ist.

Diderot.

Denis Diderot [1]) wurde im October 1713 zu Langres in der Champagne geboren, und von seinem Vater, einem Messerschmidt, zum geistlichen Stande bestimmt, um von einem Oheim ein Canonicat zu erhalten. So ward er denn von seinem neunten Jahre an zu den Jesuiten seiner Vaterstadt in die Schule geschickt. Nachher kam er auf seinen eignen Wunsch in ein Jesuitercollegium in Paris; nachdem er hier seine Studien geendigt hatte, kam er zu einem Procureur, *Clément de Ris*, um das Recht zu studiren, lag aber in dieser Zeit besonders belletristischen Studien ob. Die ausgesprochne Abneigung gegen die Wahl eines bestimmten und sicher stellenden Lebensberufs, brachte ein gespanntes Verhältniss zwischen seinem Vater und ihm hervor, welches ihn oft in die drückendste Lage brachte, aus der er einige Mal nur durch nicht ganz erlaubte List sich befreite. Seine Lage besserte sich natürlich nicht, als er wider des Vaters Willen im J. 1744 sich verheirathete. Einige schriftstellerische Arbeiten nährten ihn nur kümmerlich, und er athmete erst freier, als er mit einem Buchhändler über die Herausgabe der Encyclopädie übereingekommen, und zugleich durch die

---

[1]) *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot par Madame de Vandeul, sa fille, in: Mémoires, correspondence et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits confiés en mourant par l'auteur à Grimm. Paris* 1830. 8vo 4 Bde *Tom. I.*

Hülfe seiner Frau mit seinem Vater wieder ausgesöhnt war. Zur Herausgabe der Encyclopädie verband er sich mit dem berühmten Mathematiker *d'Alembert*, welcher in einem geistreichen *Discours préliminaire* auseinandersetzt, wie dieses Werk die doppelte Aufgabe einer *Encyclopédie* und eines *Dictionnaire raisonné des Sciences*, *des Arts et des Métiers* zu lösen habe. Er gibt dabei eine encyclopädische Uebersicht des ganzen Organismus der Wissenschaft, wobei er die des *Baco* von Verulam zwar zu Grunde legt, aber wesentlich modificirt. Merkwürdig sind ausserdem in diesem *Discours* die, oft gewaltsam herbeigezogenen Ehrfurchtsbezeugungen gegen die positive Offenbarung, welche wahrscheinlich aus einer gewissen Aengstlichkeit d'Alemberts hervorgegangen, wenn nicht Spott, sind. Das Werk machte ein ungeheures Aufsehn; obgleich es auf Antrieb der Geistlichkeit verboten ward, war die erste Auflage von mehr als 4000 Exemplaren bald vergriffen, und in und ausser Frankreich sind viele Ausgaben veranstaltet worden. D'Alembert hat in der Encyclopädie alle mathematischen Artikel wenn auch nicht selbst bearbeitet, so doch durchgesehn, Diderot die über die Künste, dann aber auch einige philosophische Artikel geliefert. Ein Werk von dieser Dimension konnte natürlich nur die Aufgabe eines ganzen Lebens seyn. Gegen dreissig Jahre hat Diderot daran gearbeitet, zuletzt als alleiniger Redacteur, da d'Alembert ihn, des Geldes wegen, verliess, und neben den eigentlichen Studien noch

den steten Kampf mit der Censur zu bestehen gehabt. Neben den Arbeiten an der Encyclopädie hat er nun noch mehrere Werke verfasst, welche hier zu nennen sind. Wenn von dem Werke über die Tugend und das Verdienst[2]) gesagt worden ist, dass er in ihm noch ein religiöses Fieber gehabt, welches sich nachher verloren habe, so ist erstlich zu bemerken, dass die religiöse Basis in diesem Werke nicht sehr sichtbar ist, dann aber dass dieses Werk eine Uebersetzung des Werkes von Shafterbury ist (vgl. p. 126). Diderots eigne Ansichten finden sich in seinen *Pensées philosophiques* [3]), so wie in seiner Abhandlung *sur l'interprétation de la nature* [4]). Seine Abhandlungen über die Tauben und Blinden[5]) enthalten sehr viel Lehrreiches, und erinnern an Condillacsche Untersuchungen, nur dass sie bei weitem gründlicher sind. Ganz besonders wichtig aber sind ausser seiner Moralphilosophie[6]) hinsichtlich der philosophischen Ansichten Diderots einige Werke, welche nach seinem Tode heraus-

---

[2]) *Essai sur le mérite et la vertu. Oeuvres* (s. unt. 8) *Tom. I.*

[3]) *Pensées philosophiques.* (*Piscis hic non est omnium*). *Oeuv. Tom. II.*

[4]) *Pensées sur l'interprétation de la nature. Ibid.* p. 1—74.

[5]) *Lettres sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient. Ibid.* 116. *Lettres sur les Sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et parlent. Ibid.* 185.

[6]) *Principes de Philosophie morale*, nebst einem *Code de la nature. Ibid.* 279.

gekommen sind [7]). Diese sind, wenn man seine Lehre gründlich kennen lernen will, fast wichtiger als die zu seinen Lebzeiten erschienen. Die Sammlung seiner Werke [8]) enthält bloss die letzteren. Alle diese sind in seinem rüstigsten Alter geschrieben noch vor dem vierzigsten Jahre. Nachher wandte er seine Zeit mehr auf poetische Sachen. Er selbst scheint auf seine dramatischen Sachen besondres Gewicht zu legen; während aber seine Dramen vergessen sind, bleiben seine Romane *Jacques le fataliste et son maître*, und *La Religieuse* noch immer unübertroffne Meisterstücke. Er hat sie als älterer Mann verfasst, nachdem er schon in Petersburg gewesen war, wohin ihn seine Dankbarkeit gegen Katharina II rief, welche seine Bibliothek gekauft, und dann ihm als ihrem Bibliothekar gelassen hatte. Seit jener Reise nach Russland fing seine Gesundheit an zu wanken. Er lebte indess noch zehn Jahre, und starb am 30. Juli 1784.

Es paart sich in Diderot mit dem ausserordentlichen philosophischen Talent eine gründliche Bildung und ein gediegener Ernst. Welcher Gegenstand es auch seyn möge, den er betrachtet, sey

---

[7]) S. unter 1. den Titel. Sie enthalten ausser seinen Briefen an *Dlle Voland* Bd. 1 und 2., an *Falconet* Bd. 3, im 4ten Bd.: *Paradoxe sur les Comédiens*, *Entretien entre d'Alembert et Diderot ou le rêve de d'Alembert*, *La promenade de Sceptique.*

[8]) *Londres* 1773. 6 Bde 8vo; die Romane fehlen in dieser Ausgabe.

es der Schauspieler, sey es der Blindgeborne, immer durchdringt er seinen Gegenstand, und bleibt nicht auf der Oberfläche stehn. Kommt nun noch hinzu eine Tiefe des Gefühls und ein Zug von Gemüthlichkeit, der durch alle seine Schriften hindurchgeht, so lässt sich der Ausdruck, dessen man sich wohl bedient hat: er sey der Deutscheste unter den Franzosen, erklären. (Vielleicht mag auch der Umgang mit zu Franzosen gewordenen Deutschen wirklich in dieser Art auf ihn eingewirkt haben, obgleich ihm die deutsche Sprache fremd ist). Wäre der Ausdruck nicht von einem Franzosen gebraucht, so würden wir darin ein Unrecht sehn, das der Unsern Einer der französischen Nation thut.

Gehn wir zu der philosophischen Lehre Diderots über, so ist characteristisch für dieselbe das Wort, welches er selbst ganz kurz vor seinem Tode aussprach, (das letzte das seine Tochter von ihm hörte): *le premier pas vers la philosophie c'est l'incrédulité.* Wie weit aber Diderot auf diesem Wege fortgegangen, und wie weit daher dem äussersten Extreme dieser Philosophie nahe gekommen ist, dies ist deswegen nicht ganz leicht zu bestimmen, weil einmal seine Ansichten sich allmählig auszubilden, dann aber auch weil die Schriften, welche Diderot zu seinen Lebzeiten herausgab, mit einer gewissen Vorsicht abgefasst zu seyn scheinen. Bei den wichtigsten Punkten sehen wir daher wenn

auch nicht ein Schwanken, so doch ein allmähliges Veränden der Ansicht.

Nehmen wir hier erstlich seine Ansichten von der Gottheit; so müssen die *Pensées philosophiques* zuerst als Quelle angesehen werden. Hier spricht er nun zuerst gegen die unwürdigen Vorstellungen von Gott; diese setzt er besonders in die Lehre von der ewigen Verdammniss. Er hält diese für eben so falsch wie die der völligen Straflosigkeit. Nach den Vorstellungen, die man sich gewöhnlich von Gott macht, nach welchen man Gott nicht fürchtet, sondern vielmehr Angst vor ihm hat, müsste man wünschen, es gebe keinen Gott, denn der Gedanke dass es keinen Gott gebe, hat noch Keinen erschreckt, wohl aber dass es einen solchen gibt, wie Jene sagen. Auch erweise in der That der Atheist der Gottheit mehr Ehre als der Abergläubige. Der letztere vermag gegen die Atheisten nichts; nur der Deist vermag ihm zu widerstehen. Der Deismus aber ist auch die Ansicht zu welcher die genaue Naturbetrachtung führt, so dass in dieser ein Gegengewicht gegen den Atheismus gegeben ist, Der Atheisten werden nun dreierlei unterschieden, die welche wirklich Atheisten sind, diese sind bedauernswerth, es gibt für sie keinen Trost, zweitens solche, welche noch nicht mit sich im Reinen sind, dies sind die skeptischen Atheisten, für diese muss man Gott um Erleuchtung bitten, endlich aber die Gecken *(fanfarons)* welche nur thun als wären sie Atheisten und wie solche leben, ohne eine

Meinung zu haben. Diese sind als unwahr verächtlich. Was der Atheist leugnet, der Skeptiker unentschieden lässt, das behauptet der Deist.“ — Aber schon in dieser Schrift sehen wir Diderot sich in dem emphatischen Lobe, welches er der Skepsis zollt, mehr vom Deismus entfernen, und zur Skepsis neigen. Mehr geschieht nun dies in der später verfassten Schrift: *Pensées sur l'interprétation de la nature.* In dieser Schrift befindet sich ein Gebet, worin immer sich diese und ähnliche Wendungen finden: Gott! Ich weiss nicht ob du bist, aber wenn du bist u. s. w. Ich bitte nichts, denn der Lauf der Dinge ist nothwendig durch sich selbst, wenn du nicht bist, durch deinen Beschluss, wenn du bist. Weil Gott es so vorgeschrieben, oder vielleicht der allgemeine Mechanismus, den man Schicksal nennt, es so nothwendig gemacht u. s. w. — Viel weiter geht dann Diderot in der Schrift *la Promenade du Sceptique*, welche er im J. 1747 verfasste. Auch hier rechnet er sich noch zu den Deisten, lässt aber den Repräsentanten des Deismus verstummen vor einer andern Ansicht, in welcher behauptet wird, das Universum welches aus einer ausgedehnten und einer denkenden Substanz bestehe, dieses sey Gott. Nehmen wir nun endlich das Gespräch mit d'Alembert und den Traum d'Alemberts hinzu, die ohne Zweifel später verfasst sind, und sehen, wie er hier den Unterschied zwischen materiellen und immateriellen Wesen verwirft, und nur ein Wesen annimmt, das All; halten wir dabei

fest dass er behauptet es gebe eigentlich gar keinen Zustand, in welchem man zweifelhaft sey, — so bieten uns die angeführten Aeusserungen Diderots eine stufenweise fortgehende Entwicklung seiner Ansicht hinsichtlich dieses Punktes dar. 1)

Eine ähnliche Entwicklung können wir verfolgen, wenn wir seine Ansichten von der Seele ansehn, nur scheint hier besonders Vorsicht nöthig zu seyn, weil vielleicht was gedruckt werden sollte, mehr als eigentlich seine eigne Ansicht erlaubte, den allgemein herrschenden Meinungen angepasst wurde. So tritt uns in den *Principes de Philosophie morale*, welche im J. 1754 herausgegeben sind, noch folgendes Räsonnement entgegen: Es finden sich in dem Leben des Menschen Erscheinungen, welche durchaus nicht bloss körperlich erklärt werden können. Vielmehr muss ein Princip der Thätigkeit in ihm angenommen werden, welches wesentlich verschieden (ja gewisser Massen ihm entgegengesetzt) ist von der gegen Ruhe und Bewegung gleichgültigen Materie. Die Einheit der Empfindung, die Einfachheit des Ich könnte auch nicht Statt finden, wenn dieses Wesen ein materielles, und also zusammengesetztes wäre. Da die Empfindung, wie dies durch sich selbst klar ist, weder der Materie im Allgemeinen zukommt, noch auch einer bestimmten Partie der Materie, weil sie da immer der Einfachheit entbehrte, so ist die empfindende Substanz nicht immateriell. Ist sie aber immateriell so braucht sie nicht wie der Körper zu vergehn, es ist also

möglich dass sie nach der Auflösung des Körpers fortdauert. Ja noch mehr, es ist dies sogar wahrscheinlich. Denn da die Existenz der Seele ein Factum ist, so müsste um sie aufhören zu machen eine That des Schöpfers erforderlich seyn, eben so reel, wie der Schöpfungsact, es ist aber kein Grund vorhanden zu einem solchen Vernichtungsacte. — Mit diesem Räsonnement stimmt denn auch ganz gut zusammen dass in den *Pensées philosophiques* die Unsterblichkeit als Etwas bezeichnet wird, was der Skeptiker bezweifle, der Deist behaupte, und dass in dem *Discours préliminaire* zur *Promenade du Sceptique* neben der Existenz Gottes der Unterschied des Guten und Bösen und die Unsterblichkeit der Seele als geltende Facta festgehalten werden. Ganz anders gestaltet sich aber dies in dem Gespräche d'Alemberts Traum. Hier beseitigt er den Einwand, dem er dort gewichen war, indem er Empfindung als eine Eigenschaft aller Materie ansieht. Er macht zwar einen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Materie, vergleicht aber diesen mit dem Unterschiede der todten und lebendigen Kräfte, und sucht nun zu zeigen, dass sogar ein Uebergang von der einen zur andern Statt finde, indem unorganische Substanzen im Assimilationsprocess in organische verwandelt werden. In jenen nimmt er deswegen todte *(inerte)* in diesen lebendige *(active)* Empfindung an. Den Einwand, den er sich von d'Alembert machen lässt dass doch die Empfindung in sich einfach sey und

also ein Substrat haben müsse, dem gleichfalls Einfachheit zukomme, nennt er jetzt metaphysisch theologischen Galimatias, da hier kein Unterschied Statt finde zwischen Empfindung und etwa Undurchdringlichkeit, welche auch nur eine, und einfach sey. Es wird daher der Unterschied zwischen Leib und Seele, den er mit dem zwischen dem Clavierspieler und dem Instrument vergleicht, geleugnet, indem hier ein Instrument gegeben sey, das selber Spieler ist. Auch der Einwand, dass das Ich in sich selber Eines sey, schreckt ihn nicht mehr. Das Ich ist nur Product des Gedächtnisses, dieses aber nichts Andres als Empfindung des Centralorganes. Dass bei dieser Ansicht von Freiheit nicht die Rede seyn kann, liegt auf der Hand. Der Wille ist nur Determinirtseyn, jede Handlung folgt mit Nothwendigkeit aus nothwendigen Ursachen, Tugend und Laster werden dann zu glücklicher oder unglücklicher Prädisposition, Schaam und Reue zu einem kindischen Irrthum, der sich zuschreibt, was aus Nothwendigkeit geschah. Dass eben damit die absolute Vergänglichkeit des Menschen behauptet ist, folgt unmittelbar aus dieser Ansicht. Diesen letzten Punkt hat dann Diderot noch besonders in seinen Briefen an den Bildhauer Falconet zur Sprache gebracht, dem er die hohe Bedeutung des Nachruhms zu zeigen sich bemüht. Er spricht es hier entschieden aus, dass nur die Gattung ein Bestehn habe, die einzelnen Individuen aber vergänglich seyen. Dennoch aber will er, dass nur der Glaube an die

Unsterblichkeit den Menschen zum tüchtigen Wirken begeistere. Er versteht aber unter Unsterblichkeit nur das Leben im Andenken kommender Geschlechter, und in dem Durste nach Ruhm zürnt er dem Freunde, dass der auf denselben leicht verzichten zu können behauptet. Jedes Mal wo er das Wort Unsterblichkeit braucht, fügt er als nähere Bestimmung hinzu, was er darunter versteht, und nennt den Glauben der Christen einen Wahnsinn. Wie der Mensch in der Vergangenheit lebt in dem Studium der Geschichte, in der Gegenwart indem er geniesst, so wird er in der Zukunft leben in dem Munde der Nachwelt. 2)

Was die praktischen Lehren Diderots betrifft, so tritt uns in denselben wenig Neues entgegen. Das Wohl ist ihm, wie sich erwarten liess, das Ziel der Handlungen, die Selbstliebe das Princip derselben, die Leidenschaften ihre Bethätigung. Er nimmt sich der letzteren an gegen die Declamationen mit denen man sie herabzusetzen sich bemüht, und behauptet dass sie nicht nur die Quelle alles Vergnügens sind, sondern auch, dass nur grosse Leidenschaften zu grossen Handlungen führen. —

3) Hatte Diderot gleich die oben angedeuteten Punkte weiter geführt, so war er doch namentlich in den Schriften welche er selbst herausgegeben hatte, noch zurückhaltend gewesen. Hierzu brachte

ihn wohl ausser persönlichen Rücksichten eine Art von Schonung gegen die Gewissen Andrer. Hiezu kam ein sittlicher Ernst, der für jene Zeit gross zu nennen ist. Daher sehn wir ihn, vielleicht ehrlich, sich immer wieder einen Deisten nennen, und sehn ihn mit den grössten Aufopferungen geistige Interessen vertreten. Es bedurfte grösserer Keckheit. Die Welt musste daran gewöhnt werden, dass alles Geistige ein Wahn, und deswegen das physische Wohlseyn und der physische Genuss als das höchste Ziel des Menschen anzusehn sey. Das Geschäft nun, den Menschen jeder höhern Würde zu entkleiden, und ihn hierin völlig dem Thiere gleich zu machen, hat ein Mann unternommen, der die anatomischen Kenntnisse die er als Arzt hatte, dazu benutzte um seiner Ansicht den Schein von Gründlichkeit zu geben, und, am Hofe des geistreichsten Monarchen seiner Zeit gern gesehn, — (Voltaire nannte ihn witzig den Königlich Preussischen Hof-Atheisten) — Gelegenheit hatte, seine Gedanken einem höhern Kreise bekannt und annehmbar zu machen es ist,

La Mettrie [1]).

Julien Offray de la Mettrie wurde am 25ten Dec. 1709 zu St. Malo geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung im elterlichen Hause. Er ward darauf nach Paris in ein Collége gegeben, und erhielt später den Unterricht in der Rhetorik bei den Jesuiten in Caen. Die Logik lernte er bei einem sehr angesehnen Jansenisten, Cordier, und war in jener Zeit ein eifriger Anhänger jansenistischer Lehren. Nach Hause zurückgekehrt bewog er den Vater, der ihn zum geistlichen Stande bestimmt hatte, ihn Medicin studiren zu lassen. Es geschah. Zu Reims erhielt er von der Facultät im J. 1728 die ersten Grade, und begab sich dann nach Leyden zu Boerhave, der ihm wohl gewogen war und von dem er mehrere Werke übersetzt hat. Er kehrte dann wieder in seine Heimath zurück, wo er bis zum J. 1742 blieb. Dann begab er sich nach Paris, ward mit dem Herzog von Grammont bekannt, den er auf seinen Feldzügen begleitete. Auf einem derselben ward er krank, und als er hier bemerkte, dass durch das physische Unwohlseyn seine geistige Stimmung sehr deprimirt ward, war dies die erste Veranlassung eine Ansicht zu fassen, die er sogleich in einem Werke [2]) öffentlich aus-

1) *Biographie universelle.*
2) *Histoire naturelle de l'ame, à la Haye* 1745. *8vo.*

sprach, dass das Denken nichts Andres als ein Resultat unsrer körperlichen Organisation sey. Dieses Werk erregte so grosses Aergerniss, dass er seine Stelle als Hospitalarzt verlor. Eine satyrische Schrift gegen seine Collegen [3]) machte noch grösseren Lärm, wurde auf Befehl des Parlaments verbrannt, und brachte seine Verbannung aus Frankreich zu wege. Er ging nach Leyden; als er aber hier eine zweite Satyre gegen die Aerzte [4]) und eine Schrift verfasst hatte, deren Tendenz ihr Titel [5]) angibt, ward er auch aus den Niederlanden vertrieben, nachdem die letzt genannte Schrift verbrannt war. In dieser Zeit bot ihm Friedrich II durch Maupertuis Berlin als Zufluchtsort an, und er begab sich im Jahre 1748 dahin. Hier gab er eine grosse Anzahl von Schriften [6]) heraus. So gut er behandelt wurde, und so viel Freiheiten er sich gegen den König herausnahm, so sehr er ihm öffentlich schmeichelte und sich Glück wünschte in seiner Nähe zu leben,

---

[3]) *La politique du médecin du Machiavel ou le chemin de la fortune ouvert aux médecins. Amst.* (*Lyon*) 1746.

[4]) *La faculté vengée, comédie. Paris* (*Holland*) 1747.

[5]) *Homme machine. Leyde* 1748. Er hatte die Frechheit diese Schrift Albrecht von Haller als einem Geistesverwandten zu dediciren.

[6]) *Traité de la vie heureuse de Senèque avec l'Antisenèque.* 1748. *L'homme plante.* 1748. — *L'art de jouir* 1751. — *Réflexions sur l'origine des animaux. Berlin* 1750. — *Venus métaphysique ou Essai sur l'origine de l'ame humain.* — Die *Oeuvres philosophiques London* (*Berlin*) 1751. 4. enthalten noch einige Aufsätze ähnlicher Tendenz.

so sehnte er sich doch nach Paris zurück und bat heimlich Voltaire, dies zu vermitteln. Ehe er es aber erreichte, starb er in Folge einer Indigestion, die er selbst mit unrichtig gewählten Mitteln heben wollte am 11 Nbr. 1751. Er ward in der katholischen Kirche beerdigt, *où il est tout étonné de se trouver* sagt Voltaire in einem Briefe. Voltaire hat ihn stets verachtet, d'Argens nennt ihn einen *frénétique* oder er sagt von ihm: *C'est le vice qui s'explique par la voix de la démence.* Diderot, den La Mettrie oft anführt als sey dieser es vornehmlich der ihn zu seiner Ansicht gebracht habe, spricht ein strenges aber nicht ungerechtes Urtheil über ihn aus, wenn er sagt: (*Essai sur les règnes de Claude et Néron) La Mettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et les faveurs des grands; il est mort comme il devait mourir victime de son intempérance et de sa folie, il s'est tué par l'ignorance de l'état qu'il professait.*

Dass La Mettrie über die Tendenz seiner Ansichten nicht in Zweifel war, davon gibt der *Discours préliminaire* mit dem er seine *Oeuvres philosophiques* einleitet das beste Zeugniss. Er bekennt dort sogleich, dass die Philosophie der Religion eben sowol als der Moral entgegengesetzt sey, will aber zugleich beweisen, dass sie dessen ungeachtet beiden keine Gefahr bringe. Um diese beiden Bestimmungen zugleich festzuhalten, sucht er zu beweisen, dass beide (Philosophie einerseits, Moral und Re-

ligion andrerseits) zwei ganz verschiednen Gebieten angehören und also in keinen Conflict kommen können. Die Philosophie hat nämlich zu ihrem eigentlichen Inhalt nur die Natur, ihr muss sie folgen und sie besteht nur in Naturbeobachtung. Dagegen die Moral und Religion haben ihren Ursprung in der Politik, sind daher Producte der Willkühr; mit ihnen hat daher die Philosophie nichts zu schaffen. Sie stehen deswegen nicht in einem solchen Verhältniss zu einander wie die theoretische und praktische Medicin, deren erstere einen unmittelbaren Einfluss auf die letztere hat, sondern die Philosophie tangirt die Praxis gar nicht. Sie ist in dieser Hinsicht den Gedichten zu vergleichen, in welchen eine ideale Welt dargestellt wird, ohne die Absicht die bestehende Ordnung umzustossen, und ohne Gefahr für dieselbe. 1)

In der That ist aber hiermit nur eine erste *Captatio benevolentiae* ausgesprochen, denn La Mettrie ändert seine Taktik sogleich, indem er nicht mehr Moral und Religion zusammenlässt, sondern vielmehr zu zeigen sucht, dass die Philosophie mit der Moral und der Ruhe der Staaten sehr wohl verträglich sey, ja dieselbe befördere, während der Religion dieses Lob nicht gegeben werden könne: Der Glaube nämlich an Gott, oder der Unglaube in dieser Hinsicht hat gar keine Beziehung dazu, ob einer ein guter Bürger sey, ob nicht. Die Existenz Gottes, so wahrscheinlich sie sonst seyn mag, ist eine theoretische Wahrheit die gar keinen Ein-

fluss auf das Leben hat. Deswegen könnte ein Staat aus lauter Atheisten sehr wohl bestehn, und würde sich vielleicht besser halten, als einer der aus lauter Frommen besteht, die stets bereit sind, Andere zu verdammen und zu bekritteln. La Mettrie spricht dann endlich seine Meinung, die er einem Freunde in den Mund legt, so aus, dass die Welt nicht eher glücklich seyn werde, als wenn der Atheismus allgemein herrschend geworden. Dann erst würde es keine religiösen Kriege mehr geben, dann erst würden die schrecklichsten Krieger (die Theologen) verschwinden und die itzt vergiftete Natur wieder zu ihrem Rechte kommen, dann erst würde der Mensch, jedes andre Gesetz verwerfend, dem höchsten folgen, dem seiner eignen Individualität. 2)

Die atheistischen Lehren sind in den Werken des La Mettrie nicht die eigentliche Hauptsache. Vorzüglich suchen sie den Materialismus durchzuführen in Beziehung auf die menschliche Seele: Die Philosophie ist allerdings wie man ihr vorwirft, Materialismus; sie muss das aber auch seyn, denn alle Beobachtungen und Erfahrungen der grössten Philosophen und Aerzte beweisen die Richtigkeit dieser Ansicht, die sich je mehr man die Organisation der Thiere und Menschen kennen lernt, um so mehr Sieg verschafft. Von den zwei Systemen der Philosophen über die menschliche Seele, ist das richtigere, der Materialismus, auch das ältere, der Spiritualismus ist erst später entstanden. Man hält jenes erstere System für eines, wel-

ches der Würde der Seele zu nahe tritt. Allein die Würde der Vernunft kann doch nicht von einem unsinnigen aber vornehm klingenden Wort (Immaterialität) abhängen, und es kommt bei der Beurtheilung ihres Werthes nicht darauf an, woraus die Seele besteht, sondern vielmehr was sie leistet; ihr Ursprung ist dabei ganz unwesentlich. Seele ist darum nur ein leerer Name, der einen vernünftigen Sinn nur hat, wenn wir darunter den Theil unseres Körpers verstehn, welcher denkt. Dieses ist das Gehirn, welches eben so seine Denkmuskeln hat, wie die Beine Muskeln zum Gehen. Was dem Menschen einen Vorzug gibt ist daher erstlich die Organisation seines Gehirns, und zweitens der Unterricht den dasselbe empfängt. Tritt beides zusammen, so ist es der grössten Erkenntniss fähig, d. h. es hat ein starkes Vorstellungsvermögen (*imagination*) worauf alles Erkennen hinausläuft. Trotz aller der Vorzüge, welche man dem Menschen zuschreibt ist er ein Thier wie sie, in Manchem scheinen die Thiere ihn zu übertreffen. Das aber worin sein wirklicher Vorzug besteht ist, dass er mehr Bedürfnisse hat als das Thier, und dass daher sich in ihm mehr Geschicklicheit und Geist entwickelt. (Was die Entstehung der Menschen betrifft, so neigt La Mettrie zu der Ansicht, dass er aus immer weiter gehender Mischung der Thiergattungen entstanden sey). 3)

Was bei solcher Ansicht aus der Freiheit wird, ist leicht abzusehn. Ausdrücklich sagt La Mettrie:

der Materialismus sei das beste Gegengift gegen die Misanthropie; er lehre, nicht den Menschen die Schuld ihrer Handlungen beizumessen, sondern der Nothwendigkeit. Dasselbe nun, was hinsichtlich andrer Menschen gilt, muss man auch hinsichtlich seiner selbst sagen, und der Materialismus ist eine tröstliche Ansicht, weil er dem Menschen zeigt, dass er keine Reue nöthig hat, er kann vielleicht als guter Bürger es bedauern, dass er eine schlecht construirte Maschine ist, als Philosoph weiss er, dass er dafür nicht responsabel; die Natur hat ihn so gemacht. Natürlich spottet La Mettrie, wo er kann, über die Ansicht, dass der Geist mehr sey als vergänglicher Staub. Die Seele als ein Theil des Körpers vergeht mit ihm. Er preist sich glücklich, dass aller Aberglaube ihn verlassen; mit dem Tode ist alles aus, *la farce est jouée!* Damit soll aber nicht die Werthlosigkeit des Lebens behauptet werden, und etwa zum Selbstmord aufgefordert. Im Gegentheil das Leben ist so sehr das höchste Gut, dass Jeder ermahnt werden muss es fest zu halten. Wer Religion hat, den berede man zu leben, indem man ihn mit Strafen schreckt, wem Religion das ist was sie ist, eine Fabel, den suche man auf andre Art ans Leben zu fesseln. Das Resultat dieser Ansicht ist: Man geniesse so lange man ist, und verschiebe den Genuss nicht. Dies ist die einzige Bestimmung, welche die Natur uns, wie allen andern Geschöpfen, gegeben hat. Weisheit und Wissenschaft ist vielleicht nur entstanden, indem wir

die eigentliche Bestimmung unsrer Organisation verkannten. 4)

§. 15.

Aeusserstes Extrem der materialistischen Richtung im *Système de la Nature*.

Alle die einzelnen Fäden, die bis dahin angelegt waren, ziehen sich endlich zu einem Systeme zusammen, welches das grosse Verdienst hat, dass es mit dem grössten Bewusstseyn, jede Halbheit vermeidend, die Lehre ausspricht, nach welcher nur dem Materiellen ein Seyn zukommt, und alles Geistige, Vernünftige wie Göttliche blosse Chimäre seyn lässt, dass es über die völlige Entgeistung des Universums triumphirend die äusserste Consequenz der von Locke zuerst aufgestellten Ansichten geltend macht, und damit die realistische Richtung dieser Periode abschliesst. Es ist das *Système de la Nature*.

Das Système de la Nature.

Unter diesem Titel erschien im Jahre 1770 in London ein Werk[1]), welches als seinen Verfasser den, damals bereits verstorbenen, Mirabaud, Secretair bei der *Académie française* angab, der sich allerdings durch Schriften von rein deistischem Character bekannt gemacht hatte. Die Vorrede lässt den Verfasser als einen Greis sprechen, welcher wolle, dass erst nach seinem Tode dieses Werk herauskomme. Höchst wahrscheinlich aber ist dieses Werk nicht von Mirabaud —, dass d'Alembert es ihm abspricht, würde Nichts beweisen, da er oft es nicht verschmäht hat in seinen Eloges Unwahrheiten zu sagen —, sondern ist in dem Kreise entstanden, welcher sich bei dem Baron von Holbach zu versammeln pflegte, und in welchem Diderot, Grimm u. A. die eigentlichen Tonangeber waren. Ob der Baron von Holbach, ob sein Hauslehrer Lagrange der Verfasser, oder ob es von mehreren verfasst sey und namentlich von Diderot die wichtigsten Beiträge erhalten habe, ist itzt wohl kaum zu entscheiden. Gewiss ist es, dass in dem Diderot'schen Gespräch mit d'Alembert einige Punkte vorkommen, die fast unverändert sich in dem *Système de la Nature* wieder finden. Das Aufsehn, welches dieses Werk machte, wurde durch die Parlamentsacte, die es zum Feuer verdammte, nur noch

---

[1]) *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud. London* 1770. 2 *Bde.* 8.

erhöht, es hat sehr viele Auflagen erlebt, und ein Auszug aus demselben von Helvetius, nach dem Tode desselben herausgekommen, hat mit dazu beigetragen es bekannt zu machen. Auch ins Deutsche ist es, von Schreiter, übersetzt worden. Jene Zeit begrüsste in diesem Werk das Evangelium der Philosophie, und es hat vor allen andern dazu beigetragen, dem Materialismus den Sieg über ein grösseres Publicum zu verschaffen. Die Lehren, welche in diesem berüchtigten Buche vorgetragen werden, sind im Wesentlichen diese:

Das Universum oder die Totalität alles dessen, was existirt bietet uns nichts dar als Materie und Bewegung. Es besteht dasselbe aus verschiednen Verbindungen der Materie. Die verschiednen Existenzweisen der einzelnen Dinge die eben in jenen verschiednen Verbindungen ihren Grund haben, die verschiedenen Gruppen, Ordnungen, Systeme, welche sie bilden, alles dies befassen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen Natur. Die Natur bildet ein Ganzes indem die einzelnen Dinge ein Verhältniss von Ursache und Wirkung bilden, d. h. indem ein Ding in einem andern Dinge Bewegung hervorbringt. Jedes Ding wirkt auf Andere oder bewegt sie und wird wieder von andern bewegt, so dass es durchaus keine selbstständige Bewegung gibt, sondern nur mitgetheilte, empfangene. Es folgt daraus, was auch die Erfahrung bestätigt, dass es in der Natur keine Ruhe gibt, sondern dass Alles in einer stetigen Bewegung sich befindet. Wenn

man fragt woher die Materie oder die Natur die Bewegung erhalten habe, so kann man nur darauf antworten von sich selbst, weil sie das einzig Existirende ist. Bewegung folgt eben so unmittelbar aus dem Begriff der Materie wie Ausdehnung. Jene Frage entsteht bloss indem wir uns die Materie so vorstellen, wie sie nicht in Wahrheit ist, nämlich als eine todte Masse. Das aber ist sie nicht; denken wir uns die Materie wie sie gedacht werden muss, so folgt aus ihrem Begriff auch Bewegung, so folgt dass sie thätig und fähig ist, alle besondern Wesen aus sich hervorzubringen. Dies geschieht nur durch verschiedene Arten von Bewegung. Es gibt nämlich eine Verschiedenheit der Bewegung, weil wir unter den verschiednen Dingen einige sehen, welche die Neigung haben sich zu verbinden, während andre sich nicht verbinden können. Diese verschiednen Dispositionen werden von den Naturforschern als Attraction und Repulsion oder auch als Sympathie und Antipathie bezeichnet. (Sie sind dasselbe was die Moralisten Hass und Liebe nennen.) Durch diese beiden entstehen nun verschiedne Bewegungen, durch diese verschiedne Verbindungen und die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge; die Gesetze, wonach dies geschieht, sind ewig und unveränderlich. Wenn man von der Unveränderlichkeit der Gesetze der Natur spricht, so muss man nicht die Natur hypostasiren und ihr Zwecke u. s. w. zuschreiben. Die Natur hat keine Zwecke, sie ist starre Nothwendigkeit, wenn wir von ihrem Zwecken

sprechen, so geschieht es, weil wir ihr Etwas unterschieben. Alle ihre Bewegungen sind nothwendige Folge ihrer nothwendigen Existenz. Darum ist es eigentlich ein ungeschickter Ausdruck, wenn man von Ordnung oder Unordnung in der Natur spricht. Diese abstracten Ideen existiren nur in uns, und es entspricht ihnen kein reales Verhältniss. Wir nennen Ordnung was unserm Wesen und unsern Zwecken förderlich zu seyn scheint, Unordnung was das Gegentheil wirkt. Die Natur ist ein Ganzes, worin jedes Einzelne nothwendig wirkt, wie es wirken muss und, ohne es selbst zu wissen, nur zur Erhaltung des Ganzen dient. Will man das Wort Zweck hier anwenden, so hat die Natur den Zweck sich zu erhalten, dieser Zweck, der eigentlich nichts Andres ist als das Seyn selber, ist es der erreicht wird; einen andern Zweck haben auch die einzelnen Dinge für sich nicht: jedes sucht sich zu erhalten. Diese Tendenz nennen die Physiker Trägheit (oder auch Gravitation gegen sich selbst) und sie ist ganz dasselbe mit dem was die Moralisten Selbstliebe nennen. 1)

Es ist nämlich ein Irrthum, wenn man einen Unterschied machen will zwischen Physischem und Moralischem. Der Mensch ist nichts Andres als ein Theil der Welt und also ein bloss materielles Wesen. Dass man nun einen solchen Unterschied gemacht hat, und dabei so weit gegangen ist, in dem Menschen eine Zweiheit von Wesen anzunehmen, dies ist so zu erklären: Wir bemerken

bei genauerer Beobachtung zwei verschiedne Arten von Bewegungen, die **eine** besteht darin dass sich die ganze Masse eines Körpers zugleich aus einem Ort in den andern begibt, diese ist unsern Sinnen unmittelbar wahrnehmbar; die **andre** geht innerhalb des Körpers selbst vor und besteht in einer Veränderung des Verhältnisses seiner Molecülen zu einander, diese Veränderung nehmen wir nicht unmittelbar wahr, sondern wir erkennen sie erst nach einiger Zeit aus ihren Wirkungen. Bewegungen, dieser letztern Art treten uns im Gährungsprocess entgegen, im allmählichen Zunehmen einer Pflanze oder eines Thieres, endlich in denjenigen unmerklichen Bewegungen in unserm Gehirn, die wir mit dem Namen der intellectuellen Thätigkeiten, Denken, Wollen u. s. w. bezeichnen. Der Mensch nun fühlt in sich solche innere unsichtbare Bewegungen, er erfährt ferner, dass durch sie sichtbare Bewegungen hervorgebracht werden (Bewegungen der Hand z. B.), weil er nun nicht begreift wie beide zusammenhängen, fingirt er in sich selbst eine Substanz, die er von sich unterscheidet, und die er zu der eigentlichen Ursache jener Bewegungen seiner Organe macht. Er schreibt ihr dabei Eigenschaften zu, welche ganz von denen seiner Organe verschieden sind. Kurz der Mensch verdoppelt sich so selbst, und sieht sich nun an als aus zwei verschiednen Substanzen bestehend, deren Vereinigung freilich unbegreiflich ist, da beide keine Analogie mit einander haben. Von diesen beiden soll die eine den Eindrücken der

Aussenwelt unterworfen und selbst aus vielen materiellen Theilen bestehend, die andre, die man Seele oder Geist nennt, einfach seyn. Diese Unterscheidung von Leib und Seele, die itzt so gewöhnlich ist, gründet sich auf ganz unnütze und widersprechende Voraussetzungen, führt auch zu den offenbarsten Ungereimtheiten. Wenn man nämlich fragt, was denn dieser Geist sey, so wird uns geantwortet, die genausten philosophischen Forschungen hätten gezeigt, dass das Princip der Thätigkeit im Menschen eine Substanz sey, deren eigentliche Natur zwar unerkennbar sey, von der man aber wisse, sie sey untheilbar, nicht ausgedehnt, unsichtbar, überhaupt nicht wahrnehmbar, die nicht einmal in Gedanken in Theile zerlegt werden könne, — wer aber soll sich etwas Bestimmtes denken unter einem Wesen, welches nur Negation dessen seyn soll, was eine Erkenntniss gibt, eine Idee die eigentlich nur Abwesenheit aller Ideen ist? Ferner wie soll nach jener Annahme es erklärlich seyn, dass ein Wesen, welches selbst nicht materiell ist, auf materielle Dinge einwirken, diese in Bewegung setzen könne, da es ja keinen Berührungspunkt unter ihnen geben kann? In der That haben, die ihre Seele von ihrem Leibe unterschieden, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Denken ist nur eine Modification unseres Gehirns, eben so wie Wollen eine andre Modification desselben ist. 2)

Der Beweis für diese letzte Behauptung wird geführt, indem gezeigt wird (in ähnlicher Weise

wie dies Condillac bereits gethan hatte), dass alle intellectuellen Functionen im Grunde auf das Empfinden hinauslaufen. Nun aber besteht das Empfinden nur darin, dass gewisse Bewegungen, welche durch die äussern Gegenstände in den Sinnesorganen hervorgebracht werden, sich durch die Nerven dem Gehirn mittheilen und in diesem Erschütterungen hervorbringen. Die Empfindlichkeit des Gehirns ist ein Factum. Fragt man, woher die Empfindung dem Gehirn komme, so kann dies auf eine doppelte Weise erklärt werden: Entweder ist die Empfindung das Resultat einer bestimmten Verbindung und Mischung verschiedner Materien, und nach dieser Ansicht würde die Materie, die an sich keine Empfindung hätte, Empfindung bekommen, wenn sie einem empfindenden Wesen assimilirt und dadurch in jene Combinationen gebracht wurde, welche zur Empfindung nothwendig sind. Oder aber, die Empfindung ist, wie Einige dies wollen, eine allgemeine Eigenschaft der Materie überhaupt, nur dass zwischen der Empfindung verschiedner Materien ein solcher Unterschied statt finden kann, wie er Statt findet zwischen todter und lebendiger Kraft, in diesem Falle würde die Empfindung in jeder Materie hervortreten, sobald (etwa durch Animalisation) die Hindernisse hinweggeräumt würden, welche itzt die Empfindung bindet. Wie dem aber auch seyn möge, in einem wie in dem andern Falle ist Empfindung an Materie gebunden, und ein immaterielles Wesen kann nicht empfinden, also auch nicht

denken. (Es ist bei dieser Ansicht kein Wunder, wenn der Verfasser dem Idealisten Berkeley zwar das Lob gibt, einzig und allein ein consequenter Spiritualist zu seyn, zugleich aber auch seine Ansicht als einen Wahnsinn ansieht, der „Methode“ hat. In der That findet zwischen beiden ein ähnliches Verhältniss Statt, wie zwischen Fichte und Spinoza, und auch hier gab Fichte nur diesem, ihm diametral Entgegengesetzten, das Lob, eben so consequent zu seyn wie er selbst). Was hier behauptet ist, das wird nun auch durch die Erfahrungen bestätigt. Je genauer wir beobachten, um so mehr sehen wir, dass die sogenannten intellectuellen Vermögen nur eine Folge sind der körperlichen Organisation, dass sie zu ihrer eigentlichen Quelle nichts andres haben als das Verhältniss zwischen flüssigen und festen Theilen, d. h. das Temperament. Dies ist ein körperlicher Zustand, daher sind auch alle Neigungen, Leidenschaften u. s. w. auf bloss körperliche Zustände zurückzuführen. Alle Leidenschaften nämlich kommen auf Hass und Liebe zurück. Diese aber sind nichts Andres als physische Repulsion und Attraction oder Antipathie und Sympathie. Sie sind völlig dieselbe Erscheinung, nichts geistiger, als etwa das Fallen des Körpers, nur dass diese Bewegungen als innerliche nicht sichtbar sind. 3)

War einmal der Irrthum begangen, dass der Mensch sich selber als ein doppeltes Wesen ansah, so trug dieser Irrthum dazu bei, eine andere Chi-

märe annehmen zu lassen, nämlich das Daseyn eines Gottes. Den Ursprung dieses Irrthums sucht das System so zu erklären:

Obgleich die Uebel, die der Mensch erfährt, für ihn der Antrieb zur Thätigkeit und zur Erkenntniss werden, so haben sie doch auch die üble Folge gehabt, dass der Glaube an Gottheiten entstanden ist, an die man, ohne Uebel zu erfahren, nicht gedacht hätte. Sobald wir irgend ein neues Uebel erfahren, sind wir geneigt es von irgend einer unbekannten, bisher noch nicht erfahrnen, Ursache abzuleiten. So wird der Mensch misstrauisch, furchtsam. Da nun sehr wenige Menschen in der Itztzeit, in der Vergangenheit aber Niemand, die Gesetze der Natur wirklich kannte, und also was ihm widerfuhr nicht auf die eigentlichen Ursachen zurückführen konnte, so entstanden durch Leiden und durch Unwissenheit die ersten Vorstellungen von der Gottheit. Man sieht daraus, dass diese Idee einen sehr verdächtigen Ursprung hat, und warum diese Idee nichts Erfreuliches enthält. Wir zittern weil unsere Vorfahren vor Jahrtausenden gezittert haben. Natürlich verschwindet je mehr die Bildung sich verbreitet, der Aberglaube um so mehr, und dies ist der Grund warum die Nachricht, die Grönländer hätten gar keine Gottes-Idee, wahrscheinlich falsch ist: von einer so ungebildeten Nation, die noch dazu mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, lässt sich dies kaum erwarten. An diese Macht nun, von der man die Uebel ableitete

richtete man seine Gebete. Zuerst scheinen nun die Menschen nichts Andres als diese Macht angesehen zu haben, wenigstens die Weiseren, als die Natur selbst, das grosse Ganze (*Pan*); den minder Gebildeten wurden Allegorien gegeben, welche die Naturkräfte symbolisch darstellten. In der That so lange die Religion Mythologie ist, enthält sie noch am meisten Vernunft, weil ein vernünftiger Sinn mit dem Worte Gott nur verbunden werden kann, wenn wir damit die Natur selbst bezeichnen. — In der Folge wurde nun immer mehr über die Gottheit speculirt, und der eigentliche Ursprung dieser Idee immer mehr vergessen. Aus dem physikalischen Gebiete trat man dabei heraus in das metaphysische und theologische und glaubte Wunder was erreicht zu haben, als man über der Natur einen Urheber und Beweger derselben annahm, den man Gott nannte. Dies geschah durch denselben Irrthum, durch welchen man den Menschen, d. h. den Körper von sich selber unterschieden hatte (s. oben p. 289.); eben so verdoppelte man itzt die Natur, und liess sie durch eine Intelligenz belebt werden. Das Einzige was man zur Rechtfertigung dieser, wie jeder andern Hypothese anführen könnte, wäre, dass durch sie eine Menge sonst unbegreiflicher Erscheinungen erklärt werden könne. Dies aber ist gar nicht der Fall. Keine einzige Naturerscheinung wird durch die Annahme eines Gottes weniger räthselhaft, als sie ohne eine solche Annahme ist, vielmehr dient eine solche Annahme nur dazu, das Schwierige ganz

unlösbar zu machen. Die Theologie hat die Wissenschaft nicht gefördert, wohl aber in ihren Fortschritten gehemmt. Aber nicht nur, dass diese Idee keinen Nutzen hat, sie ist in sich selber voll von Widersinnigkeiten. Die Religion verlangt von dem Menschen, dass er fest überzeugt sey von dem, was ihm absolut unmöglich ist zu begreifen, ja die Theologie behauptet, dass es ihm nach seiner Natur stets unbegreiflich bleiben m ü s s e. Deswegen findet sich in dem Gottesbegriff diese Menge von negativen Attributen, durch welche man die Gottheit möglichst von allen andern Wesen unterscheiden will; alle metaphysischen Eigenschaften Gottes sind nur Negationen solcher Attribute, welche den Menschen zukommen. Auf der andern Seite fühlte man wieder, dass ein Wesen so unbestimmter Art nicht fähig seyn werde, das Interesse des Menschen zu fixiren, und so entstand das Bedürfniss, ihm solche Eigenschaften zuzuschreiben, wodurch es dem Menschen näher gerückt würde, Eigenschaften die einen positiven Inhalt hätten. Deswegen fing itzt die Theologie an, ganz im Widerspruche mit ihrem ersten Vorfahren, wodurch sie die Gottheit so weit vom Menschen entfernt hatte, ihr menschliche Eigenschaften zuzuschreiben und sie so zu anthropomorphosiren; dies geschieht in den moralischen Eigenschaften Gottes. So sehen wir die Theologie in steten Widersprüchen sich bewegen und Unvereinbares zugleich von der Gottheit aussagen. — Das wahre System, das System der Natur, ist natürlich

von solchen Fictionen frei, es ist atheistisch. Eine solche Lehre aber bedarf einerseits einer Bildung, andrerseits eines Muthes, wie sie nicht das Eigenthum Aller, ja nicht einmal Vieler ist; in dieser Hinsicht ist diese Lehre nicht für Alle, da bei den Meisten sich diese Chimären im Gehirne fixirt haben. Versteht man unter einem Atheisten Einen, der nur todte Materie annimmt, oder bezeichnet man die bewegende Kraft in der Natur mit dem Namen Gott, so gibt es allerdings keinen Atheisten, oder wer es seyn wollte, wäre ein Thor. Allein wenn man unter einem Atheisten den versteht, welcher das Daseyn eines geistigen Wesens leugnet, d. h. eines Wesens dessen ihm angedichtete Eigenschaften den Menschen nur beunruhigen können, so gibt es allerdings Atheisten und es würde ihrer noch viel mehrere geben, wenn eine richtige Naturerkenntniss und die gesunde Vernunft mehr verbreitet wären. Ist der Atheismus aber Wahrheit, so muss er auch verbreitet werden. Zwar gibt es Viele, die sich von dem Joch der Religion befreit haben, doch aber meinen, sie sey für das Volk nothwendig, um dieses in Schranken zu halten. Dies heisst nichts Anderes, als Jemandem Gift geben wollen, damit er seine Kräfte nicht missbrauche. Jeder Deismus führt nothwendig bald zum Aberglauben, weil es nicht möglich ist auf dem Standpunkt des reinen Deismus stehn zu bleiben. Gibt man nur das Daseyn eines Gottes zu, so muss man bald mehr zugeben. 4)

Wie dieser letzte Satz zu verstehn ist, sieht man wenn man erkennt, wie das System der Natur mit der Annahme eines göttlichen Wesens andere Dogmen, die ihm als eben so widersinnig erscheinen, in Verbindung bringt:

Der Gottheit sind moralische Eigenschaften zugeschrieben. Mit diesen scheint nun das daseyende Uebel nicht bestehen zu können. Um die Gottheit zu rechtfertigen, erfindet man das unsinnige Dogma von der menschlichen Freiheit. Der Mensch ist von den andern Wesen der Natur nicht unterschieden; wie sie, ist er ein Glied in der Kette des nothwendigen Zusammenhanges, was in ihm geschieht ist ein Werk der Trägheit, der Attraction und Repulsion; kurz er ist ein blindes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit. Würde irgend einem Dinge die Fähigkeit gegeben werden, sich selber zu bewegen, d. h. eine Bewegung hervorzubringen, die nicht durch andere Ursachen hervorgebracht wäre, so müsste folgerichtig zugegeben werden, dass dieses Wesen die Gewalt habe, die Bewegung im Universum aufzuheben, da dieses eine endlose Reihe stets weiter sich fortpflanzender Bewegungen ist. In dieser Reihe folgt Alles unveränderlichen Gesetzen, welche aufgehoben wären, sobald man eine wirklich willkührliche Bewegung annähme. Daraus folgt aber nicht, dass Alles dem Zufall unterworfen wäre. Im Gegentheil, das Wort Zufall, das wir nur dort anwenden, wo der Zusammenhang uns unbekannt ist,

ist eben so ein nichtssagendes Wort, wie das Wort Gott. Es gibt keinen Zufall sondern nur Nothwendigkeit. Statt dass also aus dem System der Natur folgte, was man ihm vorgeworfen hat, dass da die ganze Ilias z. B. nur ein Werk des Zufalls sey, muss man vielmehr sagen dass ein Kopf, ganz so organisirt wie der Homers, nothwendiger Weise die Ilias hervorbringen müsste, weil gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen haben. Was daher geschieht, kann nicht anders geschehn als es geschieht, und in der Reihe des Naturzusammenhanges kann keine unabhängige Thätigkeit angenommen werden. 5)

Ein zweites Dogma, welches man erfand, um die Gerechtigkeit Gottes in Uebereinstimmung zu bringen mit dem Uebel, welches der Mensch erfährt, ein Dogma eben so unbegründet wie das von der Existenz Gottes, ist das von der Unsterblichkeit der Seele. Wie lange wird es noch dauern, dass der Mensch nicht erkennt, dass ihm nur ein ephemeres Daseyn zukommt, dass er eben so wenig wie irgend ein andres Wesen darauf Anspruch machen kann, zu dauern, zu bestehn? Die Annahme dass die Seele nach der Zerstörung des Körpers bestehe ist unsinnig, denn sie sagt eigentlich nichts Anderes als dass eine Modification noch bestehen werde nachdem das Substrat derselben verschwunden ist. Man wird freilich sagen, dass die Erhaltung der Seele nach dem Tode ein Werk der göttlichen Allmacht sey. Dies aber heisst nur eine

Absurdität durch eine widersinnige Hypothese begründen. Es gibt keine andre Unsterblichkeit als die im Gedächtniss der Nachwelt, diese verlangen und nach ihr sich sehnen, war immer das Kennzeichen grosser Seelen. 6)

Nachdem nun so das System der Natur wie es sich andern Ansichten gegenüber geltend zu machen sucht, dargestellt ist, ist überzugehn zu den praktischen Folgerungen, welche aus jenen Lehren gezogen werden. Diese praktischen Folgerungen sind hier um so mehr zu betrachten, als jenes System ausdrücklich immer die Nützlichkeit einer Lehre als das höchste, ja alleinige, Kriterium ihrer Wahrheit ansieht. Wie nämlich kein Irrthum nützlich, so kann auch keine Wahrheit eigentlich schädlich seyn. Nützlich seyn ist nun nichts andres als zum Glücke, schädlich seyn zum Unglücke, beitragen, unter Glück aber ist nichts andres zu verstehn als continuirliche Lust. Legen wir aber diesen Maassstab an die verschiednen Ansichten, so haben die Ideen der Theologen von je her dazu beigetragen den Menschen in seinem Genuss zu stören und ihm seine Ruhe zu rauben; sie sind also schädlich. Ja wenn ein Menschenfeind sich ein Mittel erdenken wollte, die Menschen recht zu quälen, würde wohl eines diesen Zweck besser erreichen, als wenn er ihnen den Glauben beibrächte an ein unbegreifliches Wesen, das durch Strafen schreckt, u. s. w.? Derjenige dagegen welcher diese unangenehmen Gedanken den Menschen nähme, müsste als ihr grösster

Wohlthäter betrachtet werden. — Dagegen das System der Nothwendigkeit befreit den Menschen von aller solcher Unruhe, es lehrt ihn sich in sein Schicksal fügen, und gibt ihm jene Art von Apathie, die Jeder als ein Glück ansehen muss. Dieses System lehrt die Gegenwart geniessen, während das unsinnige Dogma von einem künftigen Leben, den Menschen von der Gegenwart abzieht. 7)

Es begnügt sich nun aber das System nicht damit, im Allgemeinen die Nützlichkeit d. h. Annehmlichkeit dieser Ansicht zu preisen, sondern zeigt nun auch wie sich darauf ein Moralsystem bauen lasse. Auch hier beginnt es mit Anklagen der andern Ansichten. Jedes Mal, wenn wir aufhören, der Erfahrung zu folgen, verfallen wir in Irrthümer. Die Moralisten haben das menschliche Herz nicht gehörig erforscht; sie haben darum sich sowol hinsichtlich der Krankheiten desselben geirrt, als auch hinsichtlich der Wahl der Mittel, die sie gegen dieselben anwandten. Es hat ihnen an Erfahrung gefehlt. Hätten sie diese gefragt, so hätten sie erkannt, dass der eigentliche Schlüssel des menschlichen Herzens in der Medicin gefunden wird, und dass man den Geist nur moralisch macht, indem man den Körper heilt. Aber indem sie die Seele zu etwas Immateriellen gemacht haben, haben sie aufgehört auf das einzuwirken, woraus alle Handlungen einzig und allein fliessen, auf das Temperament. Auf alle die Vortheile, welche der Moral und Politik aus dem Materialismus fliessen, haben sie ver-

zichtet, indem sie sich dem Spiritualismus und der Theologie in die Arme warfen, welche die rechten Heilmittel nicht gibt, ja oft sie anzuwenden verbietet. Beobachten wir nun den Menschen wie er ist, so sehen wir, dass er nur thätig ist, wo ein Bedürfniss Statt findet. Das Bedürfniss ist nun nach dem Temperament ein Verschiedenes. Das nun, worauf das Bedürfniss geht und was also nach dem verschiedenen Temperament selbst verschieden ist, nennt man das Interesse des Menschen *(intérêt)*. Man versteht darunter den Gegenstand, den er zu seinem Wohlseyn nothwendig hält. Dieses ist nun das Einzige, was zur Handlung bringt. Da nun jeder Mensch nach seinem verschiedenen Temperament ein verschiedenes Interesse hat, das Temperament aber seine natürliche Bestimmtheit ist, so folgt daraus dass jede Handlung nothwendig ist. Der Böse folgt eben so nothwendigen Motiven, und folgt ihnen mit derselben Nothwendigkeit, wie der Gute den seinigen. Ihr Unterschied liegt nur in ihrer verschiednen Organisation, und darum in ihrem verschiednen Interesse. Dass wir den einen hassen und tadeln, den andern loben und lieben, ist eben auch wieder nur das Werk der Nothwendigkeit. Wenn man sich, um zu beweisen dass der Mensch selbst responsabel sey, auf die Reue berufen hat, so vergisst man, dass die Reue nur Schmerz darüber ist, dass eine Handlung für uns schlechte Folgen gehabt hat; wären die Folgen unserer Handlungen uns immer nützlich so würden wir nie eine bereuen.

Wenn man ferner gesagt hat, dass nach dieser Ansicht man den Verbrecher nicht strafen dürfe, so ist das ganz falsch. Wir strafen ihn so, wie wir den Fluss eindämmen, der unsere Felder verwüstet. 8)

Bis dahin war aber noch gar nicht gezeigt, wie diese Ansicht auch die Mittel an die Hand gebe, die Handlungen der Menschen nicht nur richtig zu beurtheilen, sondern auch auf sie einzuwirken, was doch als das Hauptziel eines Moralsystems angesehn wird. Auch hierin behauptet nun dieses System, den Vorzug vor allen anderen zu haben. Ist nämlich nur das Interesse, und sind die darauf gehenden Triebe und Leidenschaften das einzige Motiv einer Handlung, so können einzig und allein sie auch ein Gegengewicht gegen eine schädliche Neigung abgeben. (So schreckt z. B. die Gesellschaft den, der eine verbrecherische Neigung hat, von einer solchen Handlung ab durch die Leidenschaft der Furcht). Die Moral wird deswegen nur dann wirksam seyn, wenn sie, statt die Selbstliebe und das Interesse zu verdammen, vielmehr zeigt wozu unser wohlverstandnes Interesse führt. Wenn wir z. B. erkennen, dass, um andere dafür zu interessiren dass es uns wohl gehe, wir uns auch für ihr Wohl interessiren müssen, dann haben wir die moralische Verbindlichkeit dazu erkannt. Eine moralische Verbindlichkeit also haben wir zu Allem, was mit unserem Interesse übereinstimmt. Derjenige Mensch nun welcher sein Interesse auf eine solche Weise befriedigt, dass die andern um ihres eignen

Interesses willen mit dazu beitragen müssen, heisst ein guter Mensch. Das System des Interesses verbindet deswegen die Menschen unter einander, und befördert also die wahre Moralität, dagegen hat die Religion immer die Menschen getrennt und gegen einander gereizt, so dass sie immer der Moral gefährlich gewesen ist. Die schrecklichsten Religionen sind immer die consequentesten gewesen. Der Atheismus lässt die Menschen mindestens wie sie sind, indem er nicht durch Fanatismus die Leidenschaften noch mehr anreizt, während der Aberglaube den Hass noch steigert. Aber nicht nur dies. Sondern das der Atheist weiss, dass es nur ein Leben gibt, so wird er so viel als möglich dazu thun, hier sein Interesse zu befriedigen, und wird zu diesem Ende sein Möglichstes thun, um auch die Andern dafür zu interessiren, d. h. er wird ein guter Mensch seyn. — 9)

Ausser einer Parallele zwischen den Vorschriften der natürlichen Moral und dem was die Religion vorschreibt, die natürlich nicht zum Vortheil der letztern ausfällt, hat dann das System nach einen *Code de la Nature* aufgestellt, der die Vorschriften der natürlichen Moral enthalten soll. —

§. 16.

Schlussbemerkung.

Indem das *Système de la Nature* die äusserste Consequenz der durch Locke begonnenen Lehren ausgesprochen hat, steht es selbst an der Grenze der Unphilosophie, in welche diese einseitige Richtung der Philosophie ausläuft. In diesem Resultate der bisherigen Entwicklung die Nothwendigkeit einer neuen Phase in der Entwicklung der Philosophie nachzuweisen ist erst möglich, wenn die, dem einseitigen Realismus gegenüberstehende, Ansicht dargestellt und bis zu ihrem Extrem durchgeführt ist.

1. Als das Ziel derjenigen einseitigen Richtung in der Philosophie dieser Periode, die als die realistische bezeichnet wurde, (vgl. Bd I. Abth. II. p. 102) war ausgesprochen, dass darin die eine Seite, nenne man sie nun ideale, nenne man sie denkende, nenne man sie geistige, auf ein Minimum reducirt sey gegen die ihr gegenüberstehende, so dass dieser das Uebergewicht eingeräumt werde. Auf ein Minimum reducirt, denn da als die Aufgabe der neuern

Philosophie überhaupt (I. Abth. I. p. 124. 129.) erkannt war, dass beide Momente festgehalten werden müssten, so konnte keine Seite ganz verschwinden. Auf ein solches Minimum reducirt erscheint nun hier das Geistige, es findet kein andrer Unterschied mehr Statt als der zwischen gröbern und feineren Bewegungen, und der Sieg der materiellen Seite ist damit entschieden ausgesprochen. Was Locke furchtsam als ein nur Mögliches angedeutet hatte, ist hier und erst hier geschehn. Sogar *La Mettrie*, dessen wahnsinnige Frechheit sonst wenig scheut, hatte wenigstens in so weit nachgegeben, als er die Denkbarkeit eines geistigen Wesens (der Gottheit) nicht bestritt, itzt ist das Universum erst entgeistet, und die starre Nothwendigkeit beherrscht Alles.

2. Wenn aber hier das Geistige so im Verschwinden begriffen ist, so ist auch damit schon der Anfang der Unphilosophie gesetzt. Der weitere Fortgang dieser Richtung ist deswegen nicht eine consequentere Durchführung (die ist nicht mehr möglich) sondern ein Verflachen und ein Uebergehn in unwissenschaftliches Räsonnement. Es beginnt die „philosophische“ Zeit, d. h. die wo ein Jeder Philosoph heisst, der nur atheistische und materia-

listische Einfälle hat, mögen sie nun einen Zusammenhang unter einander haben oder nicht. Es sind deswegen bei diesem Character der Zeitansichten keine besonderen Namen mehr anzuführen. Ruchlose Flugschriften wie der *bon sens* werden in den wohlfeilsten Ausgaben unter dem Volke verbreitet; die Gasse ist die Akademie dieser Richtung geworden. Die französische Popularphilosophie ist nichts Andres gewesen als ein platter Materialismus, der alles Ideelle leugnet, der dabei alle Widersprüche, in die er sich selbst verwickelt nicht, wie etwa das *Système de la Nature*, zu lösen sucht, sondern mit unbewusster Naivetät sich gefallen lässt; zu gleicher Zeit ein starres Nothwendigkeitssystem durchführen will, und in abstracten, namentlich politischen, Idealen sich ergeht.

3. An diesem Punkte angelangt, erscheint die Philosophie alles innern Lebenskeimes entblösst, und da nur durch das Erkennen eines solchen Keimes die Nothwendigkeit einer weitern Entwicklung erkannt werden kann, so fragt sichs, ob und wie eine dialektische Entwicklung des weitern Verfolgs der Geschichte der Philosophie möglich ist? Die Antwort kann sich erst ergeben, wenn die dem Realismus gegenüberstehende Richtung dargestellt und

entwickelt worden ist. Denn da gesagt worden ist, dass die Philosophie dieser Periode in den neben einander sich geltend machenden Richtungen sich entwickle, so wird auch wozu sie (d. h. die ganze Philosophie) eigentlich gekommen ist, erst erhellen, wenn beide betrachtet worden sind. Dem Uebergange zu einer neuen Entwicklungsstufe, wird daher vorausgehn müssen die Darstellung der sich entwickelnden idealistischen Richtung in der Philosophie. Diese aber bildet den Gegenstand der zweiten Abtheilung dieses Bandes.

Beilagen.

I. Belegstellen aus Locke.*)

Zu §. 3.

1. Were it fit to trouble thee with the history of this Essay, I should tell thee, that five or six friends meeting at my chamber, and discoursing on a subject very remote from this, found themselves quickly at a stand, by the difficulties that rose on every side. After we had a while puzzled ourselves, without coming any nearer a resolution of those doubts which perplexed us, it came into my thoughts, that we took a wrong course, and that before we set ourselves upon inquiries of that nature, it was necessary to examine our own abilities, and see what objects our understandings were or were not fitted to deal with. *The epistle to the Reader.* I thought, that the first step towards satisfying several inquiries, the mind of man was very apt to run into, was to take a survey of our own understandings, examine our own powers, and see to what things they were adapted. — If by this enquiry into the nature of understanding I can discover the powers thereof, how for they reach, to what things they are in any degree proportionate, and where they fail us, I suppose it may be of use to prevail

*) Ich citire: *The works of John Locke in ten volumes, the eleventh edition. London* 1812. *8vo.* Wo der Titel der Schrift nicht besonders angegeben ist, ist das *Essay on human understanding* gemeint.

with the busy mind of man, to be more cautious in meddling with things exceeding its comprehension, to shop when it is at the utmost extent of its tether and to sit down in a quiet ignorance of those things, which upon examination we found to be beyond the reach of our capacities. — Thus men extending their enquiries beyond their capacities, and letting their thoughts wander into those depths, where they can find no sure footing, it is no wunder, that they raise questions and multiply disputes, which never coming to any clear resolution are proper only to continue and increase their doubts, and to confirm them at lest in perfect scepticism. — The understanding like the eye, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself, and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its own object. — I shall not at present meddle with the physical considerations of the mind, or trouble myself to examine wherein its essence consists...., it shall suffice to my present purpose, to consider the discerning faculties of a man as they are employed about the objects, which they have to do with. *Book I. Chapt. I.* §. 4. 7. 1. 2.

2. For my design being as well as I could to copy nature and to give an account of the operations of the mind in thinking, I could look into no body's understanding but in my own, to see how it wrought... All therefore that I can say of my book, is, that it is a copy of my own mind in its several ways of operating. And all that I can say for the publishing of it is, that I think. the intellectual faculties are made and operate alike in most men. *Second letter to the Bishop of Worcester* (Works vol. IV). The word „idea“.... serves best, to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks. I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species or whatever it is which the mind can be employed about in thinking. *Chapt. I.* §. 8. The

things signified by „ideas,“ are nothing but the immediate objects of our minds in thinking.... the term „notion“ is more peculiarly appropriate to a certain sort of those objects. *Lett. II. to th. B. of Worc.* I shall pursue this following method: First I shall enquire into the original of those ideas.... which a man observes and is conscious to himself he has in his mind, and the ways, whereby the understanding come to be furnished with them. Secondly I shall endeavour to shew what knowledge the understanding hath by those ideas, and the certainty, evidence and extent of it. Thirdly I shall make some enquiry into the nature and grounds of faith or opinion.... and here we shall have occasion to examine the reasons and degrees of assent. *Chapt. I.* §. 3. hard and misapplied words with little or no meaning have, by prescription, such a right to be mistaken for deep learning and height of speculation, that it well not be easy to persuade.... that they are but the covers of ignorance. *Ep. to th. Read.*

3. It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles, some primary notions, *κοιναὶ ἔννοιαι* characters as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its first being and brings into the world with it. It would be sufficient to convince unprejudiced readers of the falseness of this supposition if I should only shew.... how men barely by the use of their natural faculties may attain to all the knowledge they have, without the help of any innate impressions, and may arrive at certainty without any such original notions or principles. For I imagine any one will easily grant, that it would be impertinent to suppose, the ideas of colours innate in a creature whom God hath given sight. — But because a man is not permitted without censure to follow his own thoughts.... when they lead him ever so little out of the common rout....

I shall set down the reasons, that made me doubt of the truth of that opinion. — The argument drawn from universal consent has this misfortune in it, that if it were true in matter of fact.... it would not prove them innate if there can be any other way shewn, how men may come to that universal agreement,.... but what is worse.... there are none (principles) to which all mankind give an universal assent. — For, first it is evident, that all children and idiots have not the least apprehension or thought of them, and the want of that is enough to destroy that universal assent, which must needs be the necessary concomitant of all innate truths: it seeming to me near a contradiction to say there are truths imprinted on the soul which it perceives or understands not, imprinting if it signify any thing being nothing else but the making certain truths to be perceived. — No proposition can be said to be in the mind which it yet never knew, which it was never yet conscious of. *Chapt. II.* §. 1. 2. 3. 4. 5.

4. To avoid this it is usually answered, that all men know and assent to them when they come to the use of reason, and this is enough to prove them innate. — To apply this answer with any tolerable sense to our present purpose, it must signify one of these two things: either that as soon as men come to the use of reason, these supposed native inscriptions come to be known and observed by them, or else that the use and exercise of men's reason assists them in the discovery of these principles and certainly makes them known to them. — If they mean that by the use of reason men may discover these principles and that this is sufficient to prove them innate.... how can these men think the use of reason necessary to discover principles that are supposed innate, when reason (if we may believe them) is nothing else but the faculty of deducing unknown truths from principles or propositions that are already known? How can it with

any tolerable sense be supposed, that what be imprinted by nature as the foundation and guide of the reason should need the use of reason to discover it. — It is in effect to say, that men know and know them not at the same time. *Chapt. II.* §. 6. 7. 10. If by knowing and assenting to them when we come to the use of reason be meant that this is the *time* when they come to be taken notice of by the mind.... this also is false and frivolous.... First is it false, because it is evident, these maxims are not in the mind so early as the use of reason, and therefore the coming to the use of reason is falsely assigned as the time of their discovery. How many instances of the use of reason may we observe in children a long time before they have any knowledge of this maxim: that it is impossible for the same thing to be and not to be? I grant men come not to the knowledge of these general and more abstract truths which are thought innate, till they come to the use of reason, and I add nor then neither.... The senses at first let in particular ideas and furnish the empty cabinet.... For a child knows as certainly before it can speak the difference between the ideas of sweet and bitter (i. e. that sweet is not bitter) as it knows afterwards (when it comes to speak) that worm wood and sugar plumes are not the same thing. — Nor let it be said that the more particular self evident propositions.... are received as the consequence of the more universal. *Ibid.* §. 12. 15. 19. These general propositions are not the truths that first possess the minds of children which if they were innate, they must needs be.... Can it be imagined with any appearance of reason, that they perceive the impressions from things without and be at the same time ignorant of those characters which nature itself has taken cure to stamp within? This would be to make nature take pains to no purpose, or at least to write very ill, since its characters could not be read by those eyes, which

saw other things very well. *Ibid.* §. 25. But secondly, were it true, that the precise time of their being known and assented to, were when men come to the use of reason neither would that prove them innate. — This ready assent of the mind to some truths depends not either on native inscription or the use of reason, but on a faculty of the mind quite distinct from both of them, as we shall see hereafter; — by what kind of logic will it appear, that any notions is originally by nature imprinted in the mind in its first constitution, because it comes first to be observed and assented to, when a faculty of the mind, which has quite a distinct province begins to exert itself? *Ibid.* §. 14. 11. Thus all mathematical demonstrations.... must be received as native impressions. — And if these first principles of knowledge and science are found not to be innate, no other speculative maxims can, I suppose, with better right pretend to be so. *Ibid.* §. 22. 28.

5. The speculative maxims carry their own evidence with them, but moral principles require reasoning and discourse and some exercise of the mind to discover the certainty of their truth. — This is no derogation to their truth and certainty no more than it is to the truth or certainty of the three angles of a triangle being equal to two right ones, because is it not so evident as „the whole is bigger than a part". — There cannot any one moral rule be proposed where of a man may not justly demand a reason, which would be perfectly ridiculous and absurd if they were innate or so much as self-evident. *Chapt. III.* §. 1. 4. It is much more visible concerning practical principles, that they come short of an universal reception. — Where is that practical truth, that is universally received without doubt or question as it must be of innate. — Nature, I confess has put into man a desire of happiness and an aversion to misery.... but these are inclinations of the appetite to good, not impressions of truths on the

understanding. *Ibid*, §. 1. 2. 3. God, having by an inseparable connexion joined virtue and happiness together and made the practice thereof necessary to the preservation of society and visibly beneficial to all with whom the virtuously man has to do, it is no wonder that every one should not only allow but recommend and magnify those rules to others from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself. — The great principle of morality „to do as one would be done to" is more commended than practised. — Here perhaps it will be objected, that it is no argument that a rule is not known, because it is broken. I grant the objection is good, where men though they transgress yet disown not the law. — The breaking of the rule, say you, is no argument, that it is unknown. I grant it, but the generally allowed breach of it any where, I say is a proof that it is not innate. *Ibid.* §. 6. 7. 11. 12. Nor will it be of much moment here to offer that very ready but not very material answer, viz. that the innate principle of morality may by education and custom and the general opinion of those amongst whom we converse, be darkened and at last quite worn out of the minds of men.... if they may suffer variations from adventitious notions, we must then find them clearest and must perspicuous nearest the fountain in children and illiterate people. — I think it past doubt that there are no practical principles wherein all men agree and therefore none innate. *Ibid.* §. 20. 27.

6. If the ideas, which made up those truths were not, it was impossible that the propositions made up of them should be innate. — If we well attentively consider new born children, we shall have little reason to think that they bring many ideas into the world with them. — „It is impossible for the same thing to be and not to be, is certainly (if there be any such) an innate principle. But can any one think, or will any one say, that

impossibility and identity are two innate ideas? — I believe upon examination it will be found, that many grown men want of them. *Chapt. IV.* §. 1. 2. 3. If any idea can be imagined innate, the idea of God may of all others for many reasons be thought so, since it is hard to conceive how there should be innate moral principles without an idea of Deity: without a notion of a law-maker is it impossible to have a notion of a law. — But had all mankind every where a notion of a God (whereof yet history tells us the the contrary) it would not from thence follow that the idea of them was innate. The visible marks of extraordinary wisdom and power appear so plainly in all the works of the creation, that a rational creature.... cannot miss the discovery of a deity. — If it be a reason to think the notion of God innate because all wise men had it, virtue too must be thought innate. — *Ibid.* §. 8. 9. 15. It is urged, that it is suitable to the goodness of God.... not to leave them (men) in the dark and doubt in so grand a concernment. — I by the same reason say it is better for men, that every men himself should be infallible. — But the goodness of God hath not been wanting.... since he hath furnished man with those faculties, which will serve for the sufficient discovery of all things requisite to the end of such a being. *Ibid.* §. 12. Whatever idea is in the mind, is either an actual perception, or else, having been an actual perception, is so in the mind that by the memory it can be made an actual perception again. *Ibid.* §. 20. Ideas and notions are no more born with us than arts and sciences. — When men have found some general propositions, that could not be doubted of as soon as understood, it was I know a short and easy way to conclude them innate. — And it was no small advantage to these, who affected to be masters and teachers, to make this the principle of principles „that principles must not be questioned.“ *Ibid.* §. 22. 24.

Zu §. 4.

7. Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished?.... To this I answer in one word, from experience; in all that our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation.... is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. — First our senses, conversant about particular sensible objects do convey into the mind several distinct perceptions of things.... This great source of most of the ideas we have depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call sensation. Secondly the other fountain.... is the perception of the operations of our own mind within us.... though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it and might properly enough be called internal sense. But as I call the other sensation, so I call this reflection.... The term operations here I use in a large sense, as comprehending not barely the actions of the mind.... but some sort of passions.... *Book II. chap.* 1. §. 2. 3. 4. External objects furnish the mind with the ideas of sensible qualities, which are all those different perceptions they produce in us, and the mind furnishes the understanding with ideas of its own operations. *Ibid.* §. 8.

8. To ask at what time a man has first any ideas, is to ask when he begins to perceive, having ideas and perception being the same thing. I know it is an opinion that the soul always thinks,.... and that actual thinking is as inseparable from the soul, as actual extension is from the body.... by this account soul and its ideas as body and its extensions, will begin to exist both as the same time. *Ibid.* §. 9..... the perception of ideas being (as I conceive) to the soul, what motion is to the body, not its essence, but one of its operations. *Ibid.* §. 10.

If it shall be demanded then, when a man begin to have any ideas, I think the true answer is, when he first has any sensation.... which is such an impression or motion, made in some part of the body, as produces some perception in the understanding. *Ibid.* §. 23. Thus the first capacity of human intellect is, that the mind is fitted to receive the impressions made on it, either trough the senses by outward objects, or by its own operations when it reflects on them.... In this part the understanding is merely passive.... For the objects of our senses do many of them obtrude their particular ideas upon our minds, whether we will or no, and the operations of our minds well not let us be without, at least, some obscure notions of them.... These simple ideas.... the understanding can no more refuse to have,.... than a mirror can refuse.... the images or ideas which the objects set before it, do therein produce. *Ibid.* §. 24. 25. These simple ideas (are) the materials of all our knowledge.... it is not in the power of the most exalted wit.... to invent or frame one new simple idea in the mind, not taken in the ways afore mentioned. *Chap. II.* §. 2.

9. The power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject, wherein that power is. *Chap. VIII.* §. 8. Qualities.... are first such as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be. — These I call original or primary qualities of body. *Ibid.* §. 9. The bulk, figure, number, situation and motion or rest of their solid parts are in them (bodies) whether we perceive them or no.... we have by these an idea of the thing as it is in itself. *Ibid.* §. 23. The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves. *Ibid.* §. 15. It is evident, some singly imperceptible bodies must come from them to the eyes, and thereby convey to the brain some motion, which produces these ideas which we have of them in us. *Ibid.* §. 12.

Secondly, the power that is in any body, by reason of its insensible primary qualities to.... produce in us the different ideas of several colours, sounds, smells, tasts etc. These are usually called sensible qualities. *Ibid.* §. 23. — These I call secondary qualities. — Whiteness or redness are not in it (body) at any time, but such a texture, that hath the power to produce such a sensation in us. *Ibid.* §. 10. 19. The ideas produced in us by these secondary qualities, have no resemblance of them at all. There is nothing like our ideas in the bodies themselves.... what is sweet, blue or warm in idea, is but the certain bulk, figure and motion of the insensible parts in the bodies themselves, which we call so. *Ibid.* §. 15. Thirdly the power that is in any body, by reason of the particular constitution of its primary qualities to make such a change in the bulk etc. of another body, as to make it operate on our senses, differently from what it did before. Thus the sun has a power to make wax white, and fire to make lead fluid. These are usually called powers. *Ibid.* §. 23. If rightly considered, these qualities of light and warmth, which are perceptions in me when I am warmed or enlightened by the sun, are no otherwise in the sun, than the changes made in the wax, when it is blanched or melted, are in the sun. *Ibid.* §. 24. Because the ideas, we have of distinct colours, sounds etc. containing nothing at all in them of bulk, figure, or motion, we are not apt to thank them the effects of these primary qualities, which appear not to our senses, to operate in their productions. — Hence it is that we are so forward to imagine that those ideas are the resemblance of something really existing in the objects themselves. — But in the other case, in the operations of bodies, changing the qualities one of another, we plainly discover, that the quality produced hath commonly no resemblance with any thing in the thing producing it,.... our senses being able to observe a li-

keness or unlikeness of sensible qualities in two different external objects, we forwardly enough conclude the production of any sensible quality in any subject to be an effect of bare power, and not the communication of any quality. *Ibid.* §. 25. The former of these, I think, may be called secondary qualities immediately perceivable, the latter secondary qualities mediately perceivable. *Ibid.* §. 26.

10. I.... desire any one, to assign any simple idea, which is not received from one of those inlets before mentioned, on any complex idea not made out of those simple ones. Nor will it be so strange to think these few simple ideas sufficient to employ the quickest thought or largest capacity.... if we consider how many words may be made out of the various compositions of twenty-four letters. *Chapt. VII.* §. 10. The better, to conceive the ideas, we receive from sensation, it may not be amiss for us to consider them in reference to the different ways, whereby they make their approaches to our minds, and make themselves perceivable by us. First, then, there are some which come into our minds by one sense only. Secondly, there are others that convey themselves into the mind by more senses than one. Thirdly, others that are had from reflection only. Fourthly, there are some that make themselves way and are suggested to the mind by all the ways of sensation and reflection. *Chapt. III.* §. 1.

11. There are some ideas, which have admittance only through one sense, which is peculiarly adapted to receive them. Thus light and colours, as white, red, yellow.... all kinds of noises, sounds and tones.... *Ibid.* The idea of solidity we receive by our touch.... That which hinders the approach of two bodies, when they were moved one towards another, I call solidity.... if any one think it better to call it impenetrability, he has my consent.... This of all other seems the idea most intimately connected with and essential to body, so as no-where else to

be found or imagined, but only in matter. — (The mind) finds it inseparably inherent in body. *Chapt. IV.* §. 1. If any one ask me what the solidity is? I send him to his senses, to inform him. — The simple ideas we have are such as experience teaches them us, but if beyond that we endeavour by words to make them clearer in the mind, we shall succeed no better, than if we went about to clear up the darkness of a blind mans mind by talking.... of light and colours. *Ibid.* §. 6. By this idea of solidity is the extension of body distinguished from the extension of space. *Ibid.* §. 4. There are some that would persuade us, that body and extension are the same thing. — It is true, solidity cannot exist without extension, but this hinders not but that they are distinct ideas. *Chapt. XIII.* §. 11. If the idea of body did not include in it something more than the bare idea of space,.... it would be as absurd to demand whether there were space without body, as whether there were space without space or body without body. *Ibid.* §. 24. Vacuum, whether we affirm or deny its existence, signifies space without body, whose very existence no one can deny to be possible. *Ibid.* §. 22. The ideas, we get by more than one sense are of space or extension, figure, rest and motion, for these make perceivable impressions both on the eyes and touch. *Chapt. V.* Upon the solidity of bodies also depend their mutual impulse, resistance and protrusion. *Chapt. IV* §. 5. The mind.... when it observes its own actions.... takes from thence other ideas.... The two great and principal actions of the mind.... are these two: Perception or Thinking, and volition or Willing. The power of thinking is called the understanding, and the power of volition is called the will, and these two powers or abilities in the mind are denominated faculties. *Chapt. VI.* §. 1. §. 2. There be other simple ideas which convey themselves into the mind by all the ways of sensation and reflection,

viz. Pleasure or Delight, and its opposite Pain or Uneasiness, Power, Existence, Unity. *Chapt. VII.* §. 1. The understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little opening left, to let in external visible resemblances or ideas of things without. *Chapt. XI.* §. 17.

Zu §. 5.

12. As the mind is wholly passive in the reception of all its simple ideas, so it exerts several acts of its own, whereby out of its simple ideas as the materials and foundations of the rest, the other are framed. The acts of the mind, wherein it exerts its power over its simple ideas, are chiefly these three: 1. Combining several simple ideas into one compounded one, and thus all complex ideas are made. 2. The second is bringing two ideas, whether simple or complex, together.... without uniting them into one, by which way it gets all its ideas of relations. 3. The third is separating them from all others that accompany them in their real existence, this is called abstraction, and thus all its general ideas are made. — Complex ideas.... though their number be infinite.... yet, I think, they may be all reduced under these three heads: 1. Modes, 2. Substances, 3. Relations. *Chapt. XII.* §. 1. §. 3.

13. First, Modes I call such complex ideas, which, howewer compounded, contain not in them the supposition of subsisting by themselves, but are considered as dependences on, or affections of substances.... Of these modes, there are two sorts, which deserve distinct consideration. First there are some which are only variations or different combinations of the same simple idea, without the mixture of any other.... and these I call simple modes.... Secondly there are others compounded of simple ideas of several kind.... and these I call mixed modes. *Chapt. XII.* §. 4. 5. 6. The like variety have we in sounds. Every articulate word is a different

modification of sound.... Those of colours are also very various.... In general it may be observed, that those simple modes, which are considered but as different degrees of the same simple idea, though they are in themselves many of them very distinct ideas, yet have ordinarily no distinct names.... *Chapt. XVIII.* §. 3. 4. 6. The space considered barely in length between any two beings, without considering any thing else between them is called distance.... Men.... settle in their minds the ideas of certain stated lengths.... which are so many distinct ideas made up only of space. — The power of repeating or doubling any idea we have of any distance.... is that which gives us the idea of immensity. — The mind, having a power to repeat the idea of any length.... and join another with what inclination it thinks fit.... it is evident, that it can multiply figures.... in infinitum; — in our idea of place, we consider the relation of distance betwixt any thing, and any two or more points.... *Chapt. XIII.* §. 3. 4. 6. 7. It is evident to any one, who will but observe what passes in his own mind, that there is a train of ideas which constantly succeed one another in his understanding as long as he is awake. Reflection on these appearances.... is that which furnishes us with the idea of succession, and the distance between any parts of that succession, or between the appearance of any two ideas in our minds is that we call duration. — When that succession of ideas ceases, our perception of duration ceases with, which every one clearly experiments in himself, whilst he sleeps soundly. — The constant and regular succession of ideas in a waking man is, as it were, the measure and standard of all other successions. — The next thing natural for the mind to do, is to get some measure of this common duration, whereby it might judge of its different lengths.... This consideration of duration as set out by certain periods and marked by certain measures

as epochs, is that, I think, which most properly we call time. — (Time in general is to duration as place to expansion. Chapt. 15. §. 5). — By considering any part of infinite duration, as set out by periodical measures, we come by the idea of what we call time in general. — Nothing being a measure of duration, but duration, as nothing is of extension but extension. — The diurnal and annual revolutions of the sun.... have been with reason made use of for the measure of duration. — But it has brought this mistake with it, that it has been thought, that motion and duration were the measure one of another. — All that we can do for a measure of time is to take such as have continual successive appearances at seemingly equidistants periods; of which seeming equality we have no other measure, but such as the train of our own ideas have lodged in our memory. — By being able to repeat ideas of any length of time.... we come by the idea of eternity. *Chapt. XIV.* §. 3. 4. 12. 17. 18. 19. 20. 31. — In bare naked perception, the mind is for the most part only passive, and what it perceives it cannot avoid perceiving. — Perception, I believe, is in some degree in all sorts of animals. — Perception then being the first step and degree towards knowledge and the inlet of all the materials of it. *Chapt. IX.* §. 1. 12. 15. The next faculty of the mind .... is that which I call retention, or the keeping of the simple ideas.... This is done two ways; first by keeping the idea, which is brought into it, for some time actually in view, which is called contemplation. The other way of retention is the power to revive again in our minds those ideas which after inprinting have disappeared.... This is memory, which is as it were the store-house of our ideas. — In this secondary perception, as I may so call it, or viewing again the ideas that are lodged in the memory, the mind is oftentimes more than barely passive. *Chapt. VII.* §. 1. 2. 7. By repeating this idea (of unity) in our minds, and adding

the repetitions to gether, we come by the complex ideas of the modes of it. — The simple modes of numbers are of all other the most distinct.... the idea of two is as distinct from the idea of three as the magnitude of the whole earth is from that of a mite. — The clearness and distinctness of each mode of number from all others.... makes me apt to think that demonstrations in numbers.... are more determinate in their application. — The endless addition or addibility of numbers.... is that which gives us the clearest and most distinct idea of infinity. *Chapt. XVI.* §. 2. 3. 4. 8. The mind being every day informed, by the senses, of the alteration of those simple ideas it observes in things without.... reflecting also on what passes within himself and observing a constant change of its ideas, sometimes by the impression of outwards objects on the senses, and sometimes by the determination of its own choice.... considers in one thing the possibility of having any of its simple ideas changed, and in another the possibility of making that change, and so comes by that idea which we call power. — Power thus considered, is two-fold, viz. as able to make, or able to receive any change. — All power relating to actions, and there being but two sorts of action, whereof we have any idea, viz. thinking and motion, let us consider whence we have the clearest ideas of the powers, that produces these actions. 1. Of thinking body affords us no idea at all, it is only from reflection that we have that. 2. Neither have we from body any idea of beginning of motion.... whilst we observe it only to transfer, but not produce any motion. — So that it seemes to me, we have from the observation of the operation of bodies by our senses but a very imperfect obscure idea of active power. *Chapt. XXI.* §. 1. 2. 4. We find in ourselves a power to begin or forbear, continue or end several actions of our minds, and motions of our bodies. — This power.... is that which

we call the will. The actual exercise of that power.... is that which we call volition or willing. — Liberty, which is but a power, belongs only to agents and cannot be an attribute or modification of the will, which is also but a power. — We may as properly say that the singing faculty sings.... as that the will directs the understanding, or the understanding obeys or obeys not the will. — To the question what is it that determines the will? the true and proper answer is, the mind. — It is plain, the meaning of the question is: what moves the mind in every particular instance to determine its general power of directing to this or that particular motion or rest? And to this I answer, the motive for continuing in the same state or action is only the present satisfaction in it, the motive to change is always some uneasiness. *Chapt. XXI.* §. 5. 14. 17. 29.

14. The mind.... takes notice that a certain number of these simple ideas go constantly together.... not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we accustom ourselves to suppose some substratum, wherein they do subsist, and from which they do result, which therefore we call substance. *Book II. Chapt. XXIII.* §. 1. If any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it at all, but only a supposition of he knows not what support of such qualities, which are capable of producing simple ideas in us, which qualities are commonly called accidents. *Ibid.* §. 2. I ground not the being but the idea of substance on our accustoming ourselves to suppose some substratum. *First letter to the bishop of Worcester.* All our complex ideas.... (excepting those of substances).... are combinations of ideas, which the mind by its free choice puts together without considering any connexion they have in nature. — There is another sort of complex ideas, which being referred

to archetypes without us.... such are our ideas of substances.... *Book IV. Chapt. IV.* §. 5. 11. The idea.... to which we give the general name substance being nothing but the supposed but unknown support of those qualities.... The ideas, we have of particular distinct sorts of substances are nothing but several combinations of simple ideas.... *Book II. Chapt. XXIII.* §. 2. §. 6. If your lordship means by a spiritual an immaterial substance, I grant I have not proved, nor upon my principles can it be proved, that there is an immaterial substance in us that thinks. — I grant.... that we cannot conceive how matter can think: but to argue from thence, that God therefore cannot give to matter a faculty of thinking, is to say Gods omnipotency is limited. *Lett. I. to th. bish. of Worc.* It is plain, that the idea of corporeal substance in matter is as remote from our conceptions and apprehensions as that of spiritual substance or spirit. — Our idea of body, as I think, is an extended solid substance, and our idea of soul.... is of a substance that thinks, and has a power of exciting motion in body, by willing or thought. — The substance of spirit is unknown to us, and so is the substance of body equally unknown to us. — But whichever of those complex ideas be clearest that of body or immaterial spirit, this is evident, that the simple ideas that make them up are no other than what we have received from sensation or reflection: and so is it of all our other ideas of substances, even of God himself. — *Book II. Chapt. XXIII.* §§. 5. 22. 30. 32.

15. When the mind so considers one thing, that it does as it were bring it to and set it by another, and carry its view from one to the other, this is as the words import relation and respect. — There is no one thing.... which is not capable of almost an infinite number of considerations in respect to other things. — *Chapt. XXV.* §. 1. 7. We cannot but observe that several particular, both qualities

and substances begin to exist, and that they receive this their existence from the due application and operation of some other being. From this observation we get our ideas of cause, and effect. That which produces any simple or complex idea we denote by the general name cause, and that which is produced effect. — *Chapt. XXVI.* §. 1..... When considering any thing as existing at any determined time and place we compare it with itself as existing at another time, and thereon from the ideas of identity diversity. — *Chapt. XXVII.* §. 1..... relations having no other reality but what they have in the minds of men, there is nothing more required to this kind of ideas, but that they be so framed, that there be a possibility of existing conformable to them. *Chapt. XXX.* §. 4. —

Zu §. 6.

16. It was necessary, that he (man) should be able to use sounds as signs of internal conceptions.... whereby they might be made known to others, and the thoughts of men's minds be conveyed from one to another. — The multiplication of words would have perplexed their use, had every particular thing need of a distinct name to be signified by. To remedy this inconvenience, language had yet a farther improvement in the use of general terms, whereby one word was made to mark a multitude of particular existences. *Book III. Chap. I.* §. 2. 3. The mind makes the particular ideas, received from particular objects, to become general. — This is called abstraction. — The having of general ideas is that which puts a perfect distinction betwixt man and brutes. — They have not the faculty of abstracting or making general ideas, since they have no use of words or any other general signs. *Book II. Chapt. XI.* §. 9. 10. All things that exist being particulars, it may perhaps be thought reasonable that words, which ought to be conformed to things should be so

too; I mean in their signification but yet we find the quite contrary. The far greatest part of words, that make all languages, are general terms. — General and universal belong not to the real existence, but are the inventions and creatures of the understanding. — For the signification they have is nothing but a relation, that by the mind of man is added to them. *Book III. Chapt. III.* §. 1. §. 11..... There are these false suppositions contained: first, that there are certain precise essences according to which nature makes all particular things. — Secondly, this tacitly also insinuates, as if we had ideas of these proposed essences. — The ends of language in our discourse with others being chiefly these three: first to make known one man's thoughts or ideas to another, secondly to do it with as much ease and quickness as possible, and thirdly, thereby to convey the knowledge of things.... *Chapt. X.* §. 21. §. 23. Mixed modes.... being most of them such combinations of ideas, as the mind puts together of its own choice.... the signification of there names.... may be perfectly and exactly defined. *Chapt. XI.* §. 15. The several terms of a definition signifying several ideas, they can all together by no means represent an idea, which has no composition at all. *Chapt. IV.* §. 7. For the explaining the signification of the names of substances.... both the fore mentioned ways, viz of showing and defining are requisite in many cases to be made use of. *Chapt. XI.* §. 19.

17. Truth or falsehood being never without some affirmation or negation.... *Book II. Chapt. XXXII.* §. 19. Knowledge then seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement or disagreement end repugnancy of any of our ideas. *Book IV. Chapt. I.* §. 2. Since the mind in all its thoughts and reasonings hath no other immediate objects but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident that our knowledge

is only conversant about them. *Ibid.* §. 1. „If it be true, that all knowledge lies only in the perception of the agreement or disagreement of our own ideas, the visions of an enthusiast and the reasonings of a sober man will be equally certain.“ *Chapt. IV.* §. 1. — Our knowledge is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things. *Ibid.* §. 3. The mind has three sorts of abstract ideas or nominal essences. First: simple ideas, which are *ἔκτυπα* or copies, but yet certainly adequate. Because being intended to express nothing but the power in things to produce in the mind such a sensation, that sensation when it is produced, cannot but be the effect of that power. — Secondly the complex ideas of substances are ectypes, copies too, but not perfect ones, not adequate: which is very evident to the mind, in that it planly perceives that whatever collection of simple ideas it makes of any substance that exists, it cannot be sure that it exactly answers all that are in that substance. — Whereby it is plain, that our ideas of substances are not adequate. — Thirdly, complex ideas of modes and relations are originals and archetypes. — These being such collections of simple ideas, that the mind itself puts together.... the ideas therefore of modes and relations cannot but be adequate. *Book II. Chapt. XXXI.* §. 12. 13. 14. Whereever we perceive the agreement or disagreement of any of our ideas, there is certain knowledge, and whereever we are sure those ideas agree with the reality of things there is certain real knowledge. *Book IV. Chapt. IV.* §. 18. To understand a little more distinctly wherein this agreement or disagreement consists, I think we may reduce it all to these four sorts: Identity or diversity, Relation, Co-existence or necessary connexion, Real existence. *Chapt. I.* §. 3. If we reflect on our own ways of thinking, we shall find that sometimes the mind perceives the agreement or disagreement of two ideas immediately by themselves, without the

intervention of any other, and this I think we may call intuitive knowledge. — This part of knowledge is irresistible and like brihgt son-shine forces itself immediately to be perceived as soon as ever the mind turns its view that way. — The next degree of knowledge is where the mind perceives the agreement or disagreement of any ideas, but no immediately.... and this is that, we call reasoning. — In the next degree of knowledge that I call demonstrative, intuition is necessary in all the connexions of the intermediate ideas, without which we cannot attain knowledge and certainty. — These two, viz. intuition and demonstration are the degrees of our knowledge; whatever comes short of one of these with what assurance soever embraced, is but faith or opinion but not knowledge. — There is indeed another perception of the mind.... which going beyond bare probability and yet not reaching perfectly to either of the foregoing degrees of certainty, passes under the name of knowledge. — Whether we can certainly infer the existence of any thing without us.... is that whereof some men think there may be a question made. — I think we may add to the two former sorts of knowledge this also of the existence of particular external objects, by that perception and consciousness we have of the actual entrance of ideas from them, and allow these three degrees of knowledge viz. intuitive, demonstrative, and sensitive. *Chapt. II.* §. 1. 2. 14. (As to talk of the certainty of faith, seems all one to me, as to talk of the knowledge of believing, a way of speaking, not easy to me to understand. — Faith stands by itself, and upon grounds of its own: nor can be removed from them and placed on those of knowledge. Their grounds are so far from being the same or having any thing common, that when it is brought to certainty, faith is destroyed, it is knowledge then, and faith no longer. *2d letter to th. bish. of Worc.*) We have an intuitive knowledge

of our own existence, and a demonstrative knowledge of the existence of a God, of the existence of any thing else, we have no other but a sensitive knowledge, which extends not beyond the objects present to our senses. — This will show us how disproportionate our knowledge is to the whole extent of material beings, to which if we add the consideration of that infinite number of spirits.... we shall find.... in an impenetrable obscurity almost the whole intellectual world. *Book IV. Chapt. III.* §. 21. §. 27. —

18. Truth then seems to me, in the proper import of the word, to signify nothing but the joining or separating of signs as the things signified by them do agree or disagree one with another. — It will be altogether as true a proposition to say all centaurs are animals as that all men are animals, and the certainty of one as great as the other. — Therefore truth as well as knowledge may well come under the distinction of verbal and real, that being only verbal truth wherein terms are joined according to the agreement or disagreement of the ideas they stand for, without regarding whether our ideas are such as really have or are capable of having an existence in nature. But then it is they contain real truth, when these signs are joined as our ideas agree and when our ideas are such as we know are capable of having an existence in nature. *Chapt. III.* §. 2. §. 7. §. 9. Where that agreement or disagreement is perceived immediately by itself without the intervention or help of any other, there our knowledge is self-evident. — These two general maxims.... that the same is the same, and same is not different, are truths known in more particular instances as well as in general, and known also in particular instances before these general maxims are ever thought on, and draw all their force from the discernment of the mind employed about particular ideas. — I appeal to every one's own mind whether

this proposition: a circle is a circle be not as self-evident a proposition as that consisting of more general terms, whatsoever is, is. — What shall we then say? Are these general maxims of no use? By no means though perhaps their use is not that which it is commonly taken to be. — *Chapt. VII.* §. 2. 4. 11. There are universal propositions which though they be certainly true, yet they add no light to our understandings, bring no increase to our knowledge. Such are first all purely identical propositions.... Secondly another sort of trifling propositions is, when a part of the complex idea is predicated of the name of the whole. — Therefore he trifles with words who makes such a proposition, which when is made contains no more than one of the terms does.... v. g. a triangle hath three sides. — We can know then the truth of two sorts of propositions with perfect certainty, the one is of those trifling propositions which have a certainty in them but is only a verbal certainty, but no instructive. And secondly we can know the truth.... which is a necessary consequence of its (a things) precise complex idea, but not contained in it: as that the external angle of all triangels is bigger than either of the opposite internal angles. — *Chapt. VIII.* §. 1. 2. 4. 7. 8. — (True knowledge) being very short and scanty as we have seen, he would be often utterly in the dark.... Therefore as God has set some things in broad day-light...., so in the greatest part of our concernments he has afforded us only the twilight, as I may so say, of probability. — The faculty which God has given man to supply the want of clear and certain knowledge in cases where that cannot be had, is judgment. *Chapt. XIV.* §. 1. 2. 3. — Where the proofs are such, as make it highly probable.... there I think, a man who has weighed them, can scarce refuse his assent to the side, on which the greater probability appears. *Chapt. XX.* §. 15. Intuitive knowledge is certain

beyond all doubt and needs no probation nor can have any; this being the highest of all human certainty. *Chapt. XVII.* §. 14. The assurance of its (viz. the book's, which Moses wrote) being a revelation is less still than the assurance of his senses. — Therefore no proposition can be received for divine revelation or obtain the assent due to all such if it be contradictory to our clear intuitive knowledge. *Chapt. XVIII.* §. 4. 5. According to reason are such propositions whose truth we can discover by examining and tracing those ideas we have from sensation and reflection.... Thus the existence of God is according to reason. — Above reason are such propositions whose truth or probability we cannot by reason derive from those principles.... the resurrection of the dead is above reason. — Contrary to reason are such propositions, as are inconsistent with or irreconcileable to our clear and distinct ideas.... The existence of more than one God is contrary to reason. *Chapt. XVII.* §. 23. I think science may be divided properly into these three sorts: First the knowledge of things as they are in their own proper beings their constitution, properties and operations, whereby I mean not only matter and body, but spirits also, which have their proper natures, constitutions and operations as well as bodies. This in a little more enlarged sense of the word I call *Φυσικὴ* or natural philosophy. — Secondly *Πρακτικὴ*, the skill of right applying our own powers and actions for the attainment of things good and useful. — Thirdly the third branch may be called *Σημειωτικὴ* or the doctrine of signs the most usual whereof being words it is aptly enough termed also *Λογικὴ*, logic. — *Chapt. XXI.* §. 1. 2. 3. 4. —

II. Belegstellen aus Brown.*)

Zu §. 7.

1. We have no other faculties of perceiving or knowing any thing divine or human but our five senses and our reason. *Proced. p.* 53. We must lay down that maxim of the Schools as universaly true without any restriction or limitation: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu.* So that the most abstracted spiritual knowledge we have, as will hereafter abundantly appear, takes its first rive from those sensations, and hath all along a necessary dependence upon them. *Ibid. p.* 55. 56. The material externe objects by their presence have left any footstep or character of themselves upon our senses, and this representation or likeness of the object being transmitted from thence to the imagination and lodged there for the view and observation of the pure intellect, is aptly and properly called its *idea.* — Thus the laying down the ideas of sensation and reflection to be alike the original sources and foundation of all our knowledge is one great and fundamental error which runs thro' most of the discourses and essays of our modern writers of Logic and Metaphysics. — *Ibid. p.* 58. 64. the word idea.... ought to be confined entirely to our simple and compound ideas of sensation, in distinction from all the operations and affections of the mind, of which we have an immediate consciousness without the intervention of any idea, and from all

*) Ich citire: *The procedure extent and limits of human understanding* nach der 2ten Ausgabe. *London print. for William Innys* 1729. *8vo.* und:

Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human by the author of the proc. ext. and lim. of hum. und. London print. for Will. Innys and Richard Manby 1733. *8vo.*

those complex *notions* or *conceptions* form'd by the mind out of its own operations and the ideas of sensation. Thus we have an idea of an house, a consciousness of thinking or grief, and a complex notion of justice, mercy and charity. *Ibid. p.* 133. Nothing is properly an idea but what stands in the mind for an image or representation of something, which is not in it. *Ibid. p.* 65. Thinking and Willing with all the various modes of them are not ideas, but the actions and workings of the intellect upon ideas first lodged in the imagination for that purpose, and necessarly to be considered as antecedent to any such operations. *Ibid.* So that all the operations of the mind necessarly presuppose ideas of sensation as prior materials for them to work upon, and without which the mind could not have operated at all, no nor have had even a consciousness of itself or of its being. *Ibid. p.* 67. At our birth the imagination is intirely a tabula rasa or perfect blanc without any materials either for a simple view or any other operation of the intellect. — Much less has the human soul a power of raising up to itself ideas out of nothing, which is a kind of creation. *Ibid.* 382. 383. All the real true knowledge we have of nature is intirely experimental in so much that we may lay this down as the first fundamental unerring rule in Physics, that it is not within the compass of human understanding to assign a purely speculative reason for any one phaenomenon in nature. By a speculative reason I mean assigning the true and immediate efficient cause *a priori*, together with the manner of its operation. *Ibid.* 206.

2. The first (kind of knowledge) is that we have from our senses, and consists in an intellectual view of all those ideas which are thro' them conveyed inwardly to the imagination. — This carries in it the highest kind of evidence. — When the sensation is regular and perfect, the assent of the intellect naturally and necessarily follows all at once. — All

self-evident propositions and axioms and postulata are clear and evident in proportion to their near affinity to sensation, and owe their apparent truth and certainty to a more immediate correspondence with it. *Ibid.* 214. 215. 217. Another kind of knowledge is that which we have from self-consciousness. — We have no degree of it, antecedent to the actual exercise of those faculties upon the ideas of sensation. — Thus we could have had no consciousness of thinking antecedently to and abstractedly from any object or idea actualy thought upon. *Ibid. p.* 222. 223. Were it not for our actual sensible perception of bodily substance, we should not know what it was to have a being, nor could we be conscious of even our own being. *Ibid.* 387. Tho' this kind of knowledge necessarily presupposes that which we have from external sensation,.... yet it is nothing inferior to it in point of certainty and evidence. *Ibid.* 224. These two sorts of knowledge are immediate, and consequently a sort of intuition. — This leads us to another kind of knowledge or evidence very different from either of them, which is mediate and altogether acquired by deduction and consequence; that is reason. — This we are to distinguish into four different heads of knowledge. — The first head of this knowledge or evidence is that of science or demonstration. — The next head of knowledge which we have from reason is that of moral certainty, the utmost degree of which approaches next to what is demonstrative. The assent of the mind here is free and voluntary and follows by a moral necessity only. — The third kind of knowledge which we have from deduction of reason is that of opinion. This is a kind of knowledge inferior to any of the afore mentioned and approaches nearest to that which is founded an moral evidence. — The fourth and last head of knowledge obtained by deduction of reason is that which is derived from the experience and informa-

tion of others and is founded opon testimony. *Ibid. p.* 230. 231. 232. 265. 274. —

3. Now we are to consider after what manner it is that the mind of man dilates and extends itself beyond its native bounds.... immaterial beings are utterly imperceptible to us, and we have no idea of them properly speaking. — Men have presumed in the face of common sense and reason to lay down this monstrous position magisterialy and with great positiveness: that we have as clear and distinct an idea of spirit, as we have of body. — I would place a human body before the eyes of any one who maintains assertion, and them require him to place a spirit before my eyes. — Suppose this true, which is absolutely false, that we have as clear and distinct ideas of thinking or willing.... as we have of extension and cohesion, yet how doth this give us any idea of the operations of a pure spirit, acting intirely independent of and separate from matter. No doubt a pure spirit hath perfections answerable to that thinking and willing in us, which are performed by the help of material organs, but we can no way discern of what kind they are in themselves. *Ibid. p.* 52. 74. 75. How great a solecism and contradiction (is) a thinking immaterial substance.... neither can we conceive any of its (minds) operations but as performed together with bodily organs, and therefore it is that we are under a necessity of expressing the modus of them all in words borrowed from sensation and bodily actions. Thus we say the mind discerns etc. — *Ibid. p.* 77. 97. Because we are sure we can have an idea of it (spirit), therefore we are naturaly led to express it by a negative, and call it an immaterial substance. *Ibid.* 78. Fundamentaly false is that celebrated maxim, that reason fails us where there are no ideas, and that all our knowledge consists in a perception of the agreement or disagreement of our ideas, which maxim evidently excludes all knowledge beyond that of ideas of sen-

sation and their compounds.... and all degrees of knowledge in things spiritual and immaterial of which we have no ideas. *Ibid.* 421. 422. We are born blind in respect of the true nature of things immaterial and their real properties.... The very utmost our greatest efforts can ever arrive to, will prove no other than analogical conceptions and substituted representations of things, whose real nature and attributes are at present intirely out of the direct reach of our most sublime capacities. *Things divine etc. p.* 23. Properly speaking we have no idea of God, insomuch that we come to the knowledge of his very existency not from any idea we have of him, or from any direct intuition of the intellect, but from the observation and reasoning of the mind upon the ideas of sensation, that is from our reasoning upon the works of the visible creation, and for want of any simple and direct idea of him, we from thence form to ourselves an indirect *analogous* and very complex notion of him. — That is when the conceptions and complex notions we already have of things directly or immediately known are made use of and substituted to represent with some resemblance or correspondent reality and proportion divine things.... This I call divine analogy, to distinguish it from that human analogy which is used to conceive things in this world. — *The procedure etc. p.* 82. *p.* 107. — Nothing.... is of greater consequence.... than the apprehending with some exactness the nature of *metaphor* and *analogy.* — Metaphor in general is a substitution of the idea or conception of one thing.... to stand for another thing.... without any real resemblance and true correspondency between the things. — Analogy in general is the substituting the idea or conception of any thing to stand for and represent another on account of a true resemblance and correspondent reality in the very nature of the things compared. — *Things divine etc. p.* 2. Metaphor is

altogether arbitrary, and the result merely of the imagination, it is rather a figure of speech. — So Christ figuratively calls himself a door. *Ibid. p.* 3. 8. But analogy.... is a necessary and useful method of conception and reasoning. — For instance when God is called a Father in respect of Christ...., the application of the words father and son is not arbitrary, but founded on a real correspondency antecedent to any operation of our mind. *Ibid. p.* 4. Tho' we have the greatest reason, and are under absolute necessity to use divine analogy.... yet that part of the ground of it which exists in the divine things themselves is utterly imperceptible to us. Tho' we are sure there must be a real ground for it there, yet we cannot tell particularly what it is or comprehend wherein exactly it consists. *Ibid. p.* 8.

III. Belegstellen aus Samuel Clarke. *)

Zu §. 8.

1. All men that are Atheists.... must be so upon one or other of these three accounts: either first

---

*) Ich citire: *A letter to Mr. Dodwell etc. together with a defense of an argument made use of in the above mentioned letter etc. London* 1711. 8.

Remarks upon a book entituled a philosophical enquiry concerning human liberty.

Letters to Dr. Clarke concerning liberty and necessity from a gentleman of the university of Cambridge with the Doctors answers to them. Diese beiden Schriften sind enthalten in:

A collection of papers which passed between Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 *and* 1716 *relating to the natural philosophy and religion. London* 1717. 8*vo.*

Endlich: *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation in answer to Mr. Hobbs, Spinoza, the author of the oracles of reason, and other deniers of natural and revealed religion etc., the eighth edition. London* 1732. 8*vo.*

because being extremely ignorant and stupid.... or secondly because being totally debauched and corrupted in their practice.... or thirdly because in the way of speculative reasoning and upon the principles of philosophy they pretend the arguments used against the being or attributes of God seem to them.... to be more strong and conclusive, than those by which we endeavour to prove these great truths. — *Discourse p.* 2. Since something now is, 'tis evident that something always was; otherwise the things that now are, must have been produced out of nothing absolutely and without cause, which is a plain contradiction in terms, for to say a thing is produced and yet that there is no cause at all of that production, is to say that something is effected when it is effected by nothing, that is at the same time when it is not effected at all. — That something therefore has really existed from eternity, is one of the certainst and most evident truths in the world. *Ibid. p.* 9. There must.... of necessity have existed from eternity some one immutable and independent being. The supposition.... (viz. that there has been an infinite succession of changeable and dependent beings produced one from another in an endless progression without any original cause at all) — is so very absurd, that tho' all Atheism must in its account of most things terminate in it, yet I think very few Atheists ever were so weak as openly and directly to defend it. *Ibid. p.* 13 *et* 12. That unchangeable and independent being which has existed from eternity without any external cause of its existence, must be self-existent, that is necessarily-existing. — This necessity must not barely be consequent upon our supposition of the existence of such a being, — but it must antecedently force itself upon us, whether we will or no, even when we are endeavouring to suppose, that no such being exists. — We always find in our minds some ideas as of infinity and eternity, which to remove, that

is to suppose that there is no being no substance in the universe, to which these attributes or modes of existence are necessarily inherent, is a contradiction in the very time. For modes and attributes exist only by the existence of the substance to which they belong. Now he that can suppose eternity and immensity (and consequently the substance by whose existence these modes and attributes exist) removed out of the universe, may if he please, as easily remove the relation of equality between twice two and four. *Ibid. p.* 16. Indeed they (viz. infinite space and infinite duration) seem both to be but modes of an essence or substance incomprehensible to us. *Ibid. p.* 40. The only true idea of a self-existent or necessarily-existing being is the idea of a being the supposition of whose not-existing is an express contradiction. *Ibid. p.* 17. Our first certainty of the existence of God does not arise from this, that in the idea our minds frame of him.... we include self-existence, but from hence, that 'tis demonstrable both negatively that neither can all things possibly have arisen out of nothing, nor can they have depended one on another in an endless succession, and also positively that there is something in the universe actually existing without us, the supposition of whose not-existing plainly implies a contradiction. The argument which has by some been drawn from our including self-existence in the idea of God has this obscurity and defect in it, that it seems to extend only to the nominal idea or mere definition of a self-existing being.... The bare having an idea of the proposition: there is a self-existing being, proves indeed the thing not to be impossible. But that it actually is cannot be proved from the idea, unless the certainty of the actual existence of a necessarly-existing being follows from the possibility of the existence of such a being, which that it does in this particular case, many learned men have indeed thought. *Ibid. p.* 20. 21. — That the

material world does not exist thus necessarily, is very evident. — 'tis manifest the material world cannot exist necessarily if without a contradiction we can conceive it neither not to be,.... If a vacuum actually be, then 'tis evidently more than possible for matter not to be.... absolute necessity is absolute necessity every where alike. *Ibid. p.* 22. 23. 26. 27. What the substance or essence of that being which is self-existent or necessarily-existing is, we have no idea neither is it at all possible for us to comprehend it. *Ibid. p.* 38. Yet many of the essential attributes of his nature are strictly demonstrable as well as his existence. *Ibid. p.* 41. — The self-existing being must of necessity be one, *Ibid. p.* 47. Intelligent, *p.* 50. A being indued with liberty and choice, *p.* 62. Has infinite power, *p.* 73. *is infinitely wise*, *p.* 109 etc. God is neither a mundane intelligence nor a supramundane intelligence, but an omnipresent intelligence both in and without the world. He is in all and through all as well as above all. *A collection of papers etc. p.* 47. Space is not a being, an eternal and infinite being, but a property or a consequence of the existence of a being infinite and eternal. *Ibid. p.* 77. Void space is not an attribute without a subject.... In all void space God is certainly present. — if it be a property of That which is necessary, it will consequently exist more necessarily than those substances which are not necessary. *Ibid.* 127. 129. God does not exist in space and in time, but His existence causes space and time. *Ibid. p.* 303. A living substance can only there perceive, where it is present either to the things themselves (as the omnipresent God is to the whole universe) or to the images of things (as the soul of man is in its proper sensory). Nothing can any more act or be acted upon where it is not present, than it can be where it is not. *Ibid. p.* 42. 43.

2. That the soul cannot possibly be material,

is.... demonstrable from the single consideration, even of bare sense or consciousness itself. For matter being a divisible substance, consisting always of separable, nay of actually separate and distinct parts, 'tis plain, that unless it were essentially conscious, in which case every particle of matter must consist of innumerable separate and distinct consciousnesses, no system of it in any possible composition or division can be an individual conscious being. — If you will suppose, God by his infinite power superadding consciousness to the united particles, yet still those particles, being really and necessarily as distinct being as ever, cannot be themselves the subject in which that individual consciousness inheres, but the consciousness can only be superadded by the addition of something, which in all the particles must still it self be but one individual being. The soul therefore.... cannot possibly be a material substance. And if it be neither matter nor any modification of matter.... it is really as notoriously self-evident, that it cannot possibly depend upon matter as to its being and preservation. *A letter to Mr. Dodwell, p.* 31 — 33. 't is both absolutely false in fact and impossible and a direct contradiction in the nature of the thing itself, that any power whatsoever should inhere or reside in any system or composition of matter different from the powers residing in the single parts. For.... all powers and qualities may be distinguished into three sorts, 1st some qualities there are which do strictly and properly speaking inhere in the substance, to which they are ascribed. And concerning these, it is evident at first sight, that every power or quality.... is nothing else than the sum or aggregate of so many powers or qualities of the same kind inherent in all its parts. The magnitude of any body is nothing but the sum of the magnitudes of all its parts. — 2dly Other qualities there are, which are vulgarly looked upon as individual powers.... such as are

the sweetness of certain bodies, their colours etc..., — they are not really qualities of the system and evidently do not at all in any proper sense belong to it, but are only effects occasionally produced by it in some other substance and truly qualities or modes of that other substance in which they are produced. — 3dly Other powers, such as magnetism and electrical attraction are not real qualities at all.... but merely abstract names to express the effects of some determinate motions of certain streams of matter. — And now the question is, among which of these three sorts of powers must consciousness or thinking be reckoned. I suppose.... that it is certainly a power or quality truly and really inhering in the thinking substance itself. *A defense of an argument etc. p.* 8—11. Consciousness therefore, being a real quality and of a kind specifically different from all other qualities, whether known or unknown, which are themselves acknowledged to be void of consciousness, can never possibly result from any composition of such qualities. — Consciousness must be a quality of some immaterial substance. — *A second defense etc. p.* 45. 47. — Whatever substance is wholly indiscerpible, is plainly by virtue of that property not only itself incapable of being destroyed by any natural power.... but all its qualities and modes also are utterly incapable of being affected in any measure or changed in any degree by any power of nature. — *A defense etc. p.* 16.

3. So far as any thing is passive, so far 't is subject to necessity, so far 't is an agent, so far 't is free, for action and freedom are, I think perfectly identical ideas. *Letters to Dr. Clarke. The answ. to th. first letter.* The understanding.... perceives the truth of a speculative proposition.... necessarily. *Ibid.* To be an agent, signifies to have a power of beginning motion, and motion cannot begin necessarily, because necessity of motion supposes an efficiency superiour to and irresistible by the thing

moved, and consequently the beginning of motion cannot be in that which is moved necessarily, but in the superiour cause or in the efficiency of some other cause still superiour to that, till at length we arrive at some free agent. — As to willing this word has a great ambiguity in it, and signifies two distinct things. Sometimes it signifies the last perception or approbation of the understanding, and sometimes the first exertion of the self moving or active faculty. *Remarks upon a book etc. p.* 6. *p.* 22. To the question, whether we can suspend willing or no (in which the learned and judicious Mr. Locke was indeed much perplexed) the answer is: that in the former sense of the word willing we cannot suspend, in the latter we can. *Ibid. p.* 23. These two things, I say, the author constantly confounds together, as one individual, by the ambiguous use of the words willing and preferring. Arguing that because willing and preferring, so far as those words signify the last perception or approbation of the understanding, are passive and necessary, therefore willing and preferring, when the same words imply the first exertion of the self mowing power, which is essentially active, are necessary also. *Ibid. p.* 8. As to judging of propositions, that is assenting to what appears true, and dissenting from what appears false, this also like feeling what we feel, or hearing what we hear, is not an action at all but is merely passive. *Ibid. p.* 21. Understanding or judgment, or assent or approbation or liking or whatever name you please to call it by can no more possibly be the efficient cause of action, than rest can be the cause of motion. *Ibid. p.* 9. There is no connexion at all between them. — *The answ. to the sec. letter.* The summ is: there is no connexion between approbation and action, between what is passive and what is active. *The answ. to the first letter.*

4. The same necessary and eternal different relations, that different things bear one to another,

and the same consequent fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another, with regard to which the Will of God always and necessarily does determine itself to choose to act only what is agreeable to justice equity goodness and truth in order to the welfare of the whole universe, ought likewise constantly to determine the wills of all subordinate rational beings, to govern all their actions by the same rules for the good of the publick in their respective stations. *Discourse p.* 150. That there are differences of things and different relations, respects or proportions of some things towards others, is as evident and undeniable as that one magnitude or number, is greater equal to or smaller than another. That from these different relations of different things, there necessarily arises an agreement or disagreement of some things with others or a fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another, is likewise as plain as that there is any such thing as proportion or disproportion in Geometrie and Arithmetik. *Ibid.* 176. 177. (There are certain fitnesses etc.) not depending on any positive constitution but founded unchangeably in the nature and reason of things, and unavoidably arising from the differences of the things themselves. *Ibid.* 185. As the addition of certain numbers necessarily produces a certain sum.... so in moral matters there are certain necessary and unalterable respects or relations of things, which.... are of eternal necessity in their own nature.... that which is holy and good is not therefore holy and good because 'tis commanded to be done, but is therefore commanded of God because 'tis holy and good. — The existence indeed of the things themselves...., depend entirely on the mere arbitrary will and good pleasure of God.... but their proportions, which are abstractly of eternal necessity are also in the things themselves inalterable. — To this law

the infinite perfections of his divine nature make it necessary for him to have constant regard. *Ibid.* 217. 218. Others have contended, that all difference of good and evil and all obligations of morality ought to be founded originally upon considerations on publick utility. And true it is indeed that the good of the universal creation does always coincide with the necessary truth and reason of things. — But what is for the good of the whole creation.... none but an infinite understanding can possibly judge. — But truth and right founded in the eternal and necessary reason of things, is what every man can judge of. *Ibid.* 225. 226. The original obligation of all.... is the eternal reason of things. *Ibid.* 191. What these eternal and unalterable relations, respects or proportions of things with their consequent agreements or disagreements fitnesses or unfitnesses absolutely and necessarily are in themselves, that also they appear to be to the understandings of all intelligent beings.... And by this understanding or knowledge of the natural and necessary relations, fitnesses and proportions of things, the will likewise of all intelligent beings are constantly directed and must needs be determined to act accordingly, excepting those who will things to be what they are not and cannot be. *Ibid.* 186. Originally and in reality 'tis as natural and (morally speaking) necessary that the will should be determined in every action by the reason of the thing and the right of the case as 'tis naturally and (absolutely speaking) necessary that the understanding should submit to a demonstrated truth. — The only difference is that assent to a plain speculative truth, is not in a mans power to withhold, but to act according to the plain right and reason of things, this he may by the natural liberty of his will forbear. But the one he ought to do, and 'tis as much his plain and indispensable duty, as the other he cannot but do and 'tis the necessity of his nature to do. — He that

refuses to deal with all men equitably and with eyery man as he desires they should deal with him, is guilty of the very same unreasonableness.... as he that.... should affirm one number or quantity to be equal to another and yet that other at the same time not to be equal to the first. *Ibid.* 188. Whatever I judge reasonable or unreasonable for another to do for me, that by the same judgment I declare reasonable or unreasonable that I in the like case should do for him. And to deny this either in word or action is as if a man should contend, that tho' two and three are equal to five, yet five are not equal to two and three. Wherefore, were not men strangely and most unnaturally corrupted by perverse and unaccountably false opinions and monstrous evil customs and habits.... it would be impossible that universal equity should not be practised by all mankind. *Ibid. p.* 202. The mind of man naturally and unavoidably gives its assent as to natural and geometrical truth, so also to the moral differences of things. — Mens judgments concerning the actions of others especially where they have no relation to themselves or repugnance to their interest, are commonly impartial and from this we may judge, what sense men naturally have of the unalterable difference of right and wrong. *Ibid.* 193. 195.

IV. Belegstellen aus Wollaston. *)

Zu §. 9.

1. The foundation of religion lies in that difference between the acts of men, which distinguishes them into good, evil, indifferent. For if there is

---

*) Ich citire: *The religion of nature delineated* nach *the sixth edition etc. London printed for John and Paul Knapton at the Crown in Ludgate-Street*, 1738. 4.

such a difference, there must be religion et contra. *p.* 7. — By religion I mean nothing else, but an obligation to do (under which word I comprehend acts both of body and mind. I say to do) what ought not to be omitted, and to forbear what ought not to be done. *p.* 25 — To obey the law, which the author of his (man's) being has given him, is religion, and to obey the law, which He has given or reveald to him by making it to result from the right use of his own natural faculties, must be to him his natural religion. *p.* 52. Those propositions are true which express things as they are: or, truth is the conformity of those words or signs, by which things are exprest to the things themselves. A true proposition may be denied, or things may be denied to be what they are, by deeds as well as by express words or another propositions. *p.* 8. Words are but arbitrary signs of our ideas.... but facts may be taken as the effects of them, or rather as the thoughts themselves produced in act, and therefore as the most natural and express representations of them. *p.* 12. 13. When a man lives as if he had the estate, which he has not, or was in other regards (all fairly cast up) what he is not, what judgment is to be passed upon him. Doth not his whole conduct breath untruth? May we not say (if the propriety of language permits) that he lives a lye? In common speech we say some actions insignificant, which would not be sense if there were not some that were significant. *p.* 11. I lay this down as a fundamental maxim, that whoever acts as if things were so or not so, doth by his act declare that they are so, or not so, as plainly as he could by words and with more reality. And if the things are otherwise, his acts contradict those propositions, which assert them to be as they are. No act (whether word or deed) of any being to whom moral good and evil are imputable, that interferes with any true proposition, or denies any thing to be as it is, can be right,

for if that proposition, which is false, be wrong, that act which implies such a proposition, or is founded in it, cannot be right, because it is the very proposition itself in practice. *p.* 13. Every act.... and all omissions which interfere with truth, i. e. deny any proposition to be true, which is true, or suppose any thing not to be what it is in any regard, are morally evil in some degree or other, the forbearing such acts and the acting in opposition to such omissions are morally good, and when any thing may be either done or not done, equally without violation of truth, that thing is indifferent. — I have added those words: „in some degree or other." For neither all evil nor all good actions are equal. Those truths which they respect, tho' they are equally true, may comprise matters of very different importance. — If A steals a book from B... it is true A is guilty of a crime in not treating the book as being what it is, the book of B;..... but if A should deprive B of a good estate, of which he was the true owner, he would be guilty of a much greater crime. For if we suppose the book to be worth to him one pound and the estate 10000 l., that truth, which is violated by depriving B of his book is in effect violated 10000 times by robbing him of his estate. *p.* 20. 21. Thus the degrees of evil or guilt are as the importance and number of truths violated. *p.* 23.

2. In order to judge rightly what any thing is, it must be considerd not only what it is in itself or in one respect, but also what it may be in any other respect, which is capable of being denied by facts or practice, and the whole description of the thing ought to be taken in. — For otherwise the thing to be considerd is but imperfectly surveyd, and the whole compass of it being not taken in, it is taken not as being what it is, but what it is in part only, and in other respects perhaps as being what it is not. (If a man steals a horse and rides

away upon him, he may be sayd indeed riding him to use him as a horse, but not as the horse of another man, who gave him no licence to do this. *p.* 18. 19. Those propositions, which are true and express things as they are, express the relation between the subject and the attribute as it is, that is, this is either affirmed or denied of that according to the nature of that relation. And further, this relation is determind and fixt by the nature of the things themselves. Therefore nothing can interfere with any proposition that is true, but it must likewise interfere with nature, and consequently be unnatural or wrong in nature. — Truth is but a conformity to nature and to follow nature cannot be to combat truth. *p.* 13. Not to own things to be or to have been that are or have been, or not to be what they are is direct rebellion against Him, who is the author of nature. For it is as much as to say: God indeed causes such a thing to be.... but yet to m e it shall n o t be so.... *p.* 14. They, who, contenting themselves with superficial and transient views, deduce the difference between good and evil from the common sense of mankind and certain principles that are born with us, put the matter upon a very infirm foot. For it is much to be suspected there are not such innate maxims as they pretend, but that the impressions of education are mistaken for them, and beside that, the sentiments of mankind are not so uniform and constant, as that we may safely trust such an important distinction upon them. *p.* 23. The great law of natural religion, the law of nature or rather of the author of nature is: that every intelligent, active, and free being should so behalf himself, as by no act to contradict truth, or that he should treat every thing as being what it is. *p.* 26.

3. That which demands to be next considerd is happiness, as being in itself most considerable, as abetting the cause of truth and as being indeed

so nearly allied to it, that they cannot well be parted. We cannot pay the respects due to one, unless we regard the other.... and it is by the practice of truth that we aim at that happiness which is true. *p.* 31. Pleasure is a consciousness of something agreeable, pain of the contrary. *p.* 32. The causes of pleasure and pain are relative things, and in order to estimate truly their effect upon any particular subject they ought to be drawn into the degrees of perception in that subject. When the cause is of the same kind, and acts with an equal force, if the perception of one person be equal to that of another, what they perceive must needs be equal. *p.* 33. When pleasures and pains are equal, they mutually destroy each other, when the one exceeds, the excess gives the true quantity of pleasure or pain. — The true quantity of pleasure differs not from that quantity of true pleasure, or it is so much of that kind of pleasure, which is truee (clear of all discounts and future payments), nor can the true quantity of pain not be the same with that quantity of true or mere pain. — Happiness differs not from the true quantity of pleasure, unhappiness of pain, or any being may be said to be so for happy as his pleasures are true. — Present pleasure is for the present indeed agreeable, but if it be not true, and he, who enjoys it must pay more for it than it is worth it cannot be for his good, or good for him. This therefore cannot be his happiness. Nor again can the pleasure be reckond happiness, for which one pays the full price in pain, because these are quantities which mutually destroy each other. But yet happiness is something, which by the general idea of it must be desirable and therefore agreeable, it must be some kind of pleasure and this from what has been said can only be such pleasure as is true. *p.* 36. 37. The true and ultimate happiness of no being can be produced by any thing, that interferes with truth and denies the

natures of things.... For that which contradicts nature and truth, opposes the will of the author of nature, and to suppose that an inferior being may in opposition to His will break through the constitution of things and by so doing make himself happy, is to suppose that being more potent than the author of nature.... which is absurd. *p*. 38. The genuine happiness of every being must be something that is not incompatible with, or destructive of its nature, or the superior or better part of it, if it be mixt. — If a being finds pleasure in any thing unreasonable, he has an unreasonable pleasure, but a rational nature can like nothing of that kind without a contradiction to itself. For to do this would be to act as if it was the contrary to what it is. *p*. 39. The way to happiness and the pratice of truth incur the one into the other. *p*. 40. And so at last, natural religion is grounded upon this triple and strict alliance or union of truth, happines and reason, all in the same interest and conspiring by the same methods to advance and perfect human nature and its truest definition is: The pursuit of happiness by the practice of reason and truth.

4. It must be confest there is a difficulty as to the means by which we are to consult our own preservation and happiness; to know what those are and what they are with respect to us;.... our ignorance of the true natures of things.... deprive us of certainty in these matters. But still we may judge as well as we can, and do what we can. *p*. 17. — How shall a man know what is true, and if he can find out truth may he not want the power of acting agreeably to it? *p*. 27. Truth (or there are truths, which) may be discovered or found to be such, by reasoning. — 'Tis certain we have immediate and abstract ideas, the relations of these are adequately known to the mind, whose ideas they are; the propositions expressing these relations are evidently known to be true, and these truths must have the

common privilege and property of all truths, to be true in all the particulars and uses, to which they are applicable. If then any things are notified to us by the help of our senses, or present themselves by any other way or means, to which these truths may be immediately applied.... new truths may be thus collected. — At least no body can doubt, but that much truth and particularly of that kind, which is most useful to us in our conduct here, is discoverable by this method. They who oppugn the force and certainty of reason, and treat right reason as Chimaera must argue against reason either with reason or without reason. In the latter way they do nothing, and in the former they betray their own cause, and establish that which they labor to dethrone. *p.* 49. The reports of sense are not of equal authority with the clear demonstrations of reason, when they happen to differ. *p.* 53. They are conveyd through media and by instruments susceptive of different dispositions and alterations, and may consequently produce different representations, and these cannot all be right.... Obj. How can reason be more certain than sense, since reason is founded in abstractions, which are originally taken from sensible objects? Answ.... The understanding tho it starts from particulars, in time makes a further progress, taking in generals and such notions logi cal, metaphysical etc. as never could possibly come in by the senses.... The reports of sense may be taken for true, when there is no reason against it. *p.* 53. 54. 55. Matter is a thing we converse with, of which we know pretty well the nature, and properties;... our souls are... not merely corporeal,... tho' we can draw no image of it in our own minds. Nor is it at all surprising, that we should not be able to do it: for how can the mind be the object of itself?.... of its own substance it can have no adequate notion unless it could be as it were object and spectator both. Only that perfect Being, whose

knowledge is infinite, can thus intimately know himself. *p*. 91. Thus that question supposed to be asked: how shall a man know, what is true is.... answered. — To act according to right reason, and to act according to truth are in effect the same thing. *p*. 50. There remains yet another question, supposed also to be proposed by an objector, which must not be forgot,.... the question was this: If a man can find out truth, may he not want of power of acting agreeably to it? — Nothing is capable of no obligation. — So far as any being has no power or opportunity of doing any thing, so far is that being incapable of any obligation to do it. — For that being... is... as to that act nothing at all. — The obligation of beings intelligent and active must be proportionable to their faculties, powers, opportunities, and not more. — They who are capable of discerning truth, tho' not all truths, and of acting conformably to it, tho' not always or in all cases, are nevertheless obliged to do these, as far as they are able: or it is the duty of such a being sincerely to *endeavour* to practice reason. *p*. 62. 63. And now needless to me seem those disputes about human liberty.... The short way of knowing this certainly is to try. — And I am persuaded, if men would be serious, and put forth themselves, they would find by experience that their wills are not so universally and peremptorily determind by what occurs, nor predestination and fate so rigid, but that much is left to their own conduit. Up and try. — Forbearances, at least in all ordinary cases are within our power, so that a man may, if he will, forbear to do that which contradicts truth, but where acting is required, that very often is not in his power. *p*. 63. 64.

5. Sect. V. *Truths relating to the Deity I—XVIII. p*. 65—114. — If we would behave ourselves as being what we cannot but be sensible we are towards God as being what He is according to

the foregoing propositions.... we must observe these following and the like particulars: We must not pretend to represent him by any picture or image whatsoever. — We must endeavour to think and speak of Him in the most reverent terms and most proper manner we are able. — We shall find our selves bound to worship Him in the best manner we can. *p.* 115. 120. — Happiness is the end of society and laws.... and what is said of a particular society, is not less true when applied to the universal society of mankind. — No man can have a right to begin to interrupt the happiness of another. *p.* 128. 131. Since every man is obliged to consult his own happiness, there can be no doubt but that he not only may but even ought to defend it. — Otherwise he will fail in his duty to himself and deny happiness to be happiness. *p.* 132. 133. Sect. VII. *Truths respecting particular societies of men, or governments. p.* 145—154. *Sect. VIII. Truths concerning families and relations. p.* 154—167. *Sect. IX. Truths belonging to a private man and respecting only himself. p.* 167—219.

V. Belegstellen aus Shaftesbury. *)

Zu §. 9.

1. To philosophize in a just signification is but to carry good-breeding a step higher. For the accomplishment of breeding is, to learn whatever is decent in company or beautiful in arts and the sum

*) Ich citire nach: *Characteristicks of men, manners, opinions, times in three volumes by the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury, the fourth edition*, 1727. 8vo.

Die Briefe von Shaftesbury lagen mir nur in der französischen Uebersetzung vor, in: *Les oeuvres de Mylord Comte de Shaftesbury etc. à Genève* 1748. *III Vol.* 8vo.

of philosophy is, to learn what is just in society and beautiful in nature and the order of the world. *Charact. III. p.* 161. Our first design is, to see if we can clearly determine what that quality is to which we give the name of goodness or virtue. *II. p.* 16. Whatsoever is done or acted by any animal as such is done only thro' some affection or passion as of fear love or hatred moving him. — So that in a sensible creature that which is not done thro' any affection at all makes neither good nor ill in the nature of that creature, who then only is suppos'd good when the good or ill.... is the immediate object of some passion or affection moving him. *II. p.* 86. 21. The affections or passions which must influence and govern the animal are either the natural — (social) — affections which lead to the good of the publick, or the self affections which lead only to the good of the private or such as are neither of these.... and which may therefore be justly styl'd unnatural affections. *II. p.* 87. The affections which relate to the private system,.... constitute whatever we call interestedness or self-love. *II. p.* 140.

2. The affections of which I am conscious are either grief or joy, desire or aversion. — That which causes joy and satisfaction when present, causes grief and disturbance when absent, (and opp.)... That which being present can never leave the mind at rest but must of necessity cause aversion, is its *ill*; but that which can be sustain'd without any necessary abhorrence or aversion is not its ill, but remains indifferent in its own nature. — In the same manner, that which being absent can never leave the mind at rest or without disturbance and regret, is of necessity its good. *III. p.* 195. 196. So that the affections.... being influenced and governed by opinion, the highest good or happiness must depend on right opinion. — *Ibid.* There must be a certain end, to which every thing in his constitution must

naturally refer. To this end if any thing either in his appetites, passions or affections be not conducing but the contrary, we must of necessity own it ill to him. — Now if by the natural constitution of any rational creature.... the same regularity of affections which causes him to be good in one sense, causes him to be good also in the other, then is that goodness.... a real goodness and advantage to himself. *II. p.* 15. 16. You have heard it as a common saying, that interest governs the world. But I believe.... that.... a thousand other springs which are counter to self-interest have as considerable a part in the movements of this machine. *I. p.* 115. All (philosophers) are positive in this: that our real good is pleasure. — If they would inform us, which or what sort.... I should then perhaps be better satisfy'd. But when will and pleasure are synonymous, when every thing which pleases us, is called pleasure, and we never chuse or prefer but as we please, 'tis trifling to say: pleasure is our good. — *II.* 227. For if that which pleases us be our good because it pleases us, any thing may be our interest or good. *I. p.* 308. The question is, whether we are rightly pleas'd and chuse as we should do? — Either all pleasure is good, or only some. If all then every kind of sensuality must be precious and desirable. If some only, then we are to seek, what kind.... and by this stamp, this character if there be any such, we must define good and not by pleasure itself. *III. p.* 229. 230. To bring the satisfactions of the mind, and the enjoyments of reason and judgment under the denomination of pleasure is only a collusion and a plain receding from the common notion of the word. — The satisfactions which are pure mental.... must in all likelihood be too refin'd for the apprehensions of our modern Epicures, who are so taken up with pleasure of a more substantial kind. They are full of the idea of such a sensible solid good... — *II.*

p. 232. We may inquire first, what those are, which we call pleasures or satisfactions, from whence happiness is generally computed. *II. p.* 99. — (From those particulars as by way of addition and subtraction the main sum or general account of happiness is either augmented or diminish'd. And if there be no article exceptionable in this scheme of moral arithmetick, the subject treated may be said to have an evidence as great as that which is found in numbers or mathematicks. *II. p.* 173). They are satisfactions and pleasures either of the body, or of the mind. That the latter of these satisfactions are the greatest is allow'd by most people. — Now the mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation, or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects. — He who has ever so little knowledg of human nature is sensible what pleasure the mind perceives when it is touch'd in this generous way. — And where a series or continu'd succession of the tender and kind affections can be carry'd on even thro' fears, horrors, sorrows, griefs, the emotion of the soul is still agreeable. — And after this manner it appears how much the mental enjoyments are actually the very natural affections themselves. — We may consider that the effects of love or kind affections in a way of mental pleasure are an enjoyment of good by communication, a receiving it as it were by reflection or by way of participation in the good of others, and a pleasing consciousness of the actual love merited esteem or approbation of others. *II. p.* 101. 102. 106. 107. Nothing can be good but what is constant. — If all life were in reality but one continued friendship.... here surely wou'd be that fix'd and constant good. — *II.* 225. 239. If so, it follows that the natural affections duly established in a rational creature being the only means which can procure him a constant series or succession of the mental enjoy-

ments, they are the only means which can procure him a certain and solid happiness. *II. p.* 101. We may consider first, that partial affection or social love in part without regard to a compleat society or whole is in itself an inconsistency and implies an absolute contradiction. Whatever affection we have towards any thing besides ourselves, if it be not the natural sort towards the system or kind, it must be of all other affections the must dissociable.... As it has no foundation or establishment in reason, so it must be easily removable and subject to alteration without reason. *Ibid. p.* 110. 111. It may be presumed, that the pursuing the common interest or publick good.... must be a hindrance to the attainment of private good. — To be well affected towards the publick interest and one's own is not only consistent but inseparable. *Ibid. p.* 79. 81.

3. Should a historian or traveller describe to us a certain creature of a more solitary disposition than ever was yet heard of, one who had neither mate nor fellow of any kind.... we should hardly after all be induced to say of him, that he was a good creature. However shou'd it be urg'd against us, that such as he was the creature was still perfect in himself, and therefore to be esteem'd good, for what had he to do with others? — in this sense indeed we might be forc'd to acknowledg, that he was a good creature if he cou'd be understood to be absolute and compleat in himself, without any relation to any thing in the universe besides. For should there be any where in nature a system of which this living creature was to be consider'd as a part, then cou'd he no-wise be allow'd good, whilst he plainly appear'd to be such a part as made rather to the harm than good of that system or whole in which he was included. *II. p.* 16. 17. If it be allowed, that there is.... a system of all things and a universal nature there can be no particular being or system which is not either good or ill in that

general one of the universe, for if it be insignificant and of no use, it is a fault or imperfection, and consequently ill in the general system. *Ibid. p.* 21. — *Cf.* 79—81. A piece if it be beautiful and carrys truth, must be a whole.... so that particulars on this occasion must yield to the general design, and all things be subservient to the general design. — For all beauty is truth.... true proportions make the beauty of architecture, as true measures that of harmony and musick. *I. p.* 143. 142. That what is beautiful is harmonious and proportionable, what is harmonious and proportionable is true, and what is at once both beautiful and true, is *good. III. p.* 183. Of all.... beautys.... the most delightful.... is that which is drawn from real life and from passions. Nothing affects the heart like that which is purely from itself, and of its own nature, such as the beauty of sentiments.... *I. p.* 135. *Cf. II. p.* 408—410. — The latter sort of these affections (viz. the unnatural) are wholly vitious. The two former may be vitious or virtuous, according to their degree. It may seem strange perhaps to speak of natural affections as too strong, or of self-affections as too weak. But to clear this difficulty we must call to mind.... that natural affection may in particular cases be excessive and in an unnatural degree. *II. p.* 87. If there can possibly be suppos'd in a creature such an affection towards self-good, as is actually, in its natural degree conducing to his private interest, and at the same time inconsistent with the publick good, this may indeed be call'd still a vitious affection, and on this supposition a creature cannot really be good and natural in respect of his society or publick without being ill and innatural toward himself. But if the affection be then only injurious to the society, when it is immoderate.... the is the immoderate degree of the affection truly vitious but not the moderate. And thus if there be found in any creature a more than ordinary self-

concernment or regard to private good, which is inconsistent with the interest of the species or publick, this must in every respect be esteem'd an ill and vitious affection. And this is what we commonly call selfishness and disapprove so much, in whatever creature we happen to discover it. *II. p.* 22. 23. Thus the affection towards self-good may be a good affection, or an ill-one. *II. p.* 24. .... it follows that a creature really wanting in them.... may thus be esteem'd vitious and defective. 'Tis thus that we say of a creature in a kind way of reproof, that he is too good.... — *II. p.* 90. By the freedom of our passions and low interests we are reconcil'd to the goodly order of the universe.... we harmonize with nature. *II. p.* 433. Whenever we arraign any passion as too strong or complain of any as too weak, we must speak with respect to a certain constitution or oeconomy of a particular creature or species. For if a passion leading to any right end, be only so much the more serviceable and effectual for being strong, if we may be assur'd that the strength of it will not be the occasion of any disturbance within, nor of any disproportion between itself and other affections, then consequently the passion however strong cannot be condemned as vitious. But if to have all passions in equal proportion with it, be what the constitution of the creature cannot bear.... then may those strong passions, tho' of the better kind, be call'd excessive. For being in inequal proportion to the others and causing an ill ballance in the affection at large, they must.... incline the party to a wrong moral practice. *II. p.* 92. There is no creature.... who must not of necessity be ill in some degree by having any affection or aversion in a stronger degree than is sutable to his own private good, or that of the system to which he is joined. For in either case the affection is ill and vitious. *II. p.* 72. To have the natural kindly or generous affections strong and

powerful towards the good of the publick, is to have the chief means and power of self-enjoyment, and to want them is certain misery and ill. To have the private or self-affections too strong or beyond their degree of subordinacy to the kindly and natural is also miserable, — to have the unnatural affections is to be miserable in the highest degree. *II. p.* 98. There is no real good beside the enjoyment of beauty. *II. p.* 422. Virtue is his (man's) natural good, and vice his misery and ill. *III. p.* 223. What else is it we all do in general than philosophize? If philosophy be, as we take it, the study of happiness, must not every one in some manner or other either skilfully or unskilfully philosophize? *II. p.* 438.

4. Sense of right and wrong being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make, there is no speculative opinion, persuasion or belief, which is capable immediately or directly to exclude or destroy it. *II. p.* 44. Do you maintain then, that.... the notions and principles of fair just and honest with the rest of these ideas are innate? (Answ.) If you dislike the word innate, let us change it, if you will for instinct, and call instinct that which nature teaches exclusive of art, culture or discipline. *II. p.* 411. Mr. Locke joue miserablement sur le mot d'idée innée, et ce mot bien entendu signifie seulement une idée naturelle ou conforme à notre nature. — La vertu suivant Locke n'a point d'autre mesure, d'autre loi ni d'autre règle que la mode et la coutume. — De là vient que notre esprit n'a aucune idée du bien et du mal qui lui soit naturellement empreinte. L'expérience et notre catéchisme nous donnent l'idée du juste et de l'injuste. Il faut apparement qu'il y ait aussi un catéchisme pour les oiseaux qui leur apprenne à faire les nids et à voler quand ils ont des aîles. *Lettres à un jeune homme etc. Oeuvres Tom. III. p.* 351. 352. If brutes therefore be

incapable of knowing and enjoying beauty as being brutes, and having sense only for their own share, it follows that neither can man by the same sense, or brutish part, conceive or enjoy beauty, but all the beauty and good he enjoys, is in a nobler way and by the help of what is noblest, his mind and reason. *II. p.* 425. A taste or judgment 'tis suppos'd can hardly come ready form'd with us into the world. — (It) will not, as I imagine, by any person be taken for innate. — A legitimate and juste taste can neither be begotten, made, conceived or produc'd without the antecedent labours and pains of criticism. *III. p.* 164. 165. Labour and pains are requir'd, and time to cultivate a natural genius, ever so apt or forward. *II. p.* 401. The taste of beauty and the relish of what is decent just and amiable, perfects the character of the gentleman and the philosopher. *III. p.* 162. 'Tis no merely what we call principle, but a taste, which governs men. *III. p.* 177. Thus are the arts and virtues, mutually friends, and thus the science of virtuoso's and that of virtue itself become, in a manner, one and the same. *I. p.* 338.

VI. Belegstellen aus Hutcheson. *)

Zu §. 9.

1. The intention of moral philosophy is, to direct men to that course of action, which tends

---

*) Ich citire: *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue etc. the second edition corrected and enlarg'd. Lond.* 1726. 8*vo.*

Synopsis metaphysicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Ed. III. auct. et emend. Glasguae 1749. 8*vo.*

Philosophiae moralis institutio compendiaria etc. Rotterod. 1745. 8*vo.*

A system of moral philosophy in three books, written by the

most effectually to promote their greatest happiness and perfection, as far as it can be done by observations and conclusions discoverable from the constitution of nature without any aids of supernatural revelation; these maxims or rules of conduct are therefore reputed as laws of nature and the system or collection of them is called the law of nature. — The most natural method in this science must be first to inquire into the several powers and dispositions of the species, whether perceptive or active, into its several natural dispositions.... *Moral philos. Vol. I. p.* 1. 2. — Animi partes.... ad duas reducuntur classes, quarum altera vires omnes cognoscendi continet, quae intellectus dicitur, altera vires appetendi, quae dicitur voluntas. *Institut. compend. p.* 4. Appetitus homini est duplex: altero cum brutis animalibus communi, qui sensitivus dicitur, coeco quodam impetu fertur ad voluptatem, atque perturbato admodum animi motu impellitur,.... altero tranquillo et rationem in consilium advocante consectatur ea quae praestantiora judicantur...., qui rationalis dicitur aut *κατ᾽ ἐξοχὴν voluntas.* — Ex boni aut mali specie objecta cumque omnibus adjunctis pensitata, sponte sua existit haec appetitio aut fuga (— desire and aversion Moral phil. p. 7.) — sine praevio voluntatis decreto aut imperio — (without any previous choice or command. *Ibid.*) — Appetitionem et fugam proxime excipit plerumque deliberatio. — Primam appetitionem aut aspernationem appellant scholastici velleitatem simplicem, agendi autem propositum, postquam omnia.... sunt pensitata, voluntatem efficacem. *Synops. met.* 66. 67. cf. *Inst. comp. p.* 28. Ab appetitione autem aut fuga tranquilla, quae circa bonum aut malum.... occu-

---

late F. H. etc. published etc. by his son Francis Hutcheson, M. D. Lond. 1655. 2 *Vol.* 4.

Die Abhandlung über die Leidenschaften lag mir nur in der deutschen Uebersetzung vor.

pantur,.... diversi longe sunt motus animi perturbati, qui voluntatis *passiones* et in appetitu sensitivo contineri dicuntur, ubi coeco quodam ast naturali impetu ad quaedam agenda impellimur aut cupienda. — Saepe appetitiones purae sine motibus hisce perturbatis reperiuntur, saepe simul animum in contrarias partes distrahunt. *Ibid. p.* 71. 72. Quasdam animi passiones natura praecedit sensus molestus....; praecedit eas quas proprius appetitui sensitivo adscribunt scholastici. *Ibid. p.* 76. There are many particular passions and appetites which naturally arise on their proper occasions, each terminating ultimately on its own gratification, and attended with violent confused and uneasy sensations, which are apt to continue till the object or gratification is obtained. *Moral philos. I, p.* 11. To the will belong not only the bodily appetites and turbulent *passions* but the several calm *affections* of a nobler order. *Moral philos. p.* 13.

2. The acts of will may be again divided into two classes, according as one is pursuing good for himself and repelling the contrary, or pursuing good for others and repelling evils which threaten them. The former we call selfish, the later benevolent. *Ibid. p.* 8. Gratuitam esse aliquando hominum bonitatem, nullam sui utilitatem spectantium, ubi animo benigno alteri consulunt, satis constabit, si quisque se excusserit. *Inst. compend. p.* 10. If there be any benevolence at all, it must be disinterested, there is one objection against disinterested love which occurs from considering that nothing so effectually excites our love toward rational agents as their beneficence to us, whence we are led to imagine, that our love of persons as well irrational objects flows intirely from self-interest. — If it be so, then we could indifferently love one character even to obtain the bounty of a third person. — *An inquiry etc.* 140. 147. Of the turbulent passions and appetites some are selfish, some benevolent.... of the selfish

are hunger, thirst, lust, passions for sensual pleasure, wealth, power or fame, of the benevolent kind are pity, condolence, congratulation etc., as often as they become violent and turbulent commotions of the soul. — These all arise on their natural occasions, where no reference is made by the mind to its greatest happiness, or to that of others. *Moral philos. p.* 12. There are two calm natural determinations of the will to be particularly considered on this occasion. First an invariable constant impulse toward one's own perfection and happiness of the highest kind. — The other determination alleged is toward the universal happiness of others. *Ibid. p.* 9. 10. Quum datum non sit bonis omnibus copiose frui.... inter se comparanda sunt igitur ea bona, quae diversis hominum sensibus commendantur.... *Institut. comp. p.* 31. The supreme happiness must consist in the most constant enjoyment of the more intense and durable pleasures with as much of the lower gratifications as consists with the full enjoyment of the higher. *Moral philos. p.* 100. The calm self-love, or the determination of each individual toward his own happiness, is a motion of the will without any uneasy sensation attending it. — The motive is some good apprehended in an object or event. — Prospects of the pleasures or powers attending opulence are the motives to desire.... and never the uneasy feelings attending the desire itself. It would be absurd to say, that the joy in the success was the motive to the desire. We should have no joy in the success, nor could we have had any desire unless the prospect of some other good had been the motive. *Ibid. p.* 41. 42. Were there no other ultimate determination or desire in the human soul than that of each one toward his own happiness, then calm self-love would be the sole leading principle. — This is a favourite tenet of a great many authors and pleases by its simplicity. — *Ibid. p.* 38. 39. — Our nature is susceptible of affections

truly disinterested in the strictest sense, and not directly subordinated to self-love. *Ibid. p.* 49. Some plead, that our most generous affections are subordinate to private interest by means of sympathy. — We rejoice in seeing others happy.... and in like manner we have pain or sorrow from their misery. — To obtain this pleasure therefore and to avoid this pain, we have from self-love, say they, an inward desire of their happiness.... Where it (sympathy) operates alone, it is uniformly proportioned to the distress or suffering.... without regard to other circumstances....; we may have a weaker good-will to a person unknown, but how much stronger is the affection of gratitude, the love with esteem toward a worthy character...? *Ibid. p.* 47. Hos autem animi nostri motus benignos sive tranquillos sive perturbatos neque antecedente voluntatis imperio excitari, neque nostram aliquam utilitatem aut voluptatem ultimo spectare, inveniet quisquis in animum suum descenderit. *Synops. met. p.* 75.

3. As there is found in the human mind, when it recollects itself a calm general determination toward personal happiness...., so we may find a like principle of a generous kind. — We shall find these two grand determinations one toward our own greatest happiness, the other toward the greatest general good, each independent on the other; —... But here arises a new perplexity in this complex structure where these two principles seem to draw different ways. Must the generous determination and all its particular affections yield to the selfish one.... or must the selfish yield to the generous....? The solution of these difficulties must be found by considering fully the moral faculty.... *Moral philos. p.* 50. 51. 52. The pleasure in our sensible perceptions of any kind gives us our first idea of natural good or happiness, and then all objects which are apt to excite this pleasure are call'd immediately good. Those objects which may procure others im-

mediately pleasant are call'd advantageous, and we pursue both kinds from a view of interest or self-love. *An inquiry p.* 113. That the perceptions of moral good and evil, are perfectly different from those of natural good or advantage, every one must convince himself by reflecting upon the different manner in which he finds himself affected when these objects occur to him. *Ibid. p.* 117. In our sentiments of actions which affect our selves, there is indeed a mixture of the ideas of natural and moral good, which require some attention to separate them. But when we reflect upon the actions which affect other persons only we may observe the moral ideas unmixed with those of natural good or evil. *Ibid. p.* 120. Suppose we reap the same advantage from two men, one of whom serves us from delight in our happiness and love towards us, the other from views of self-interest or by constraint: both are in this case equally beneficial or advantageous to us, and yet we shall have quite different sentiments of them. We must then certainly have other perceptions of moral actions, than those of advantage, and that power of receiving these perceptions may be call'd a *moral sense*, since the definition agrees to it, viz. a determination of the mind, to receive any idea from the presence of an object which occurs to us independent on our will. *Ibid. p.* 119. Innatum esse homini hunc sensum, testimonio omnium gentium et seculorum.... satis confirmatur. *Instit. compend. p.* 16. When we call this determination a sense or instinct, we are not supposing it of that low kind dependent on bodily organs, such as even the brutes have. — In other animal-kinds each one has instincts.... can we suppose mankind void of such principles? *Moral phil. p.* 48. This moral discernment is not peculiar to persons of a fine education and much reflection. The rudest of mankind shew such notions. *Ibid. p.* 25. Many suspect that no such senses can be

natural, because there are such different and opposite notions of morality among different nations. — .... Men's palates differ as much, but who thence denies a sense of tasting to be natural. *Ibid. p.* 89. As some others of our immediate perceptive powers are capable of culture and improvement, so is this moral sense.... as we improve and correct a low taste for harmony by enurging the ear to finer compositions,.... so we improve our moral taste by presenting larger systems to our mind, and more extensive affections to them.... No need here of reference to an higher power of perception or to reason. *Ibid. p.* 60. 'Tis our reason, which presents a false notion to the moral faculty. The fault or error is in the opinion or understanding and not in the moral sense, what it approves is truly good. *Ibid. p.* 91. But as the selfish principles are very strong.... our capacity by reasoning of arriving to the knowledge of a governing mind presiding in this world.... are of the highest consequence and necessity.... to corroborate our moral sense. *Ibid. p.* 78. It is enough to observe that many have high notions of honour, faith, generosity, justice, who have scarce any opinions on the Deity. *An inquiry etc. p.* 128. Some moralists who will rather twist self-love in a thousand shapes, than allow any other principle of approbation may tell us:.... that we may approve such actions from the opinion of their tending ultimately to our own advantage. — Self interest will make us only esteem men according to the good they do to our selves, and not give us high ideas of public good, but in proportion to our share of it. — *Ibid. p.* 125. This sense cannot be overbalanced by interest. — This sense, like our other senses, tho counter-acted from motives of external advantage, which are stronger than it, ceases not to operate, but has strength enough to make us uneasy and dissatisfied with our selves. *Ibid.* 130. 198. We are not to imagine that this moral sense more than the

other senses supposes any innate ideas, knowledge or practical proposition: we main by it only a determination of our minds to receive amiable or disagreeable ideas of actions, when they occur to our observation antecedent to any opinions of advantage or loss to redound to our selves from them, even as we are pleas'd with a regular form or an harmonious composition, without having any knowledge of mathematicks, or seeing any advantage in that form, or composition different from the immediate pleasure. *Ibid. p.* 135.

4. Every action which we apprehend as either morally good or evil, is always supposed to flow from some affection toward rational agents. *Ibid. p.* 136. 'tis plain that the primary objects of this (moral) faculty are the affections of the will, and that the several affections which are approved, tho' in very different degrees, yet all agree in one general character, of tendency to the happiness of others.... *Moral philos. p.* 62. That disposition therefore, which is most excellent, and naturally gains the highest moral approbation, is the calm stable universal good-will to all, or the most extensive benevolence. *Ibid. p.* 69. The last and only remaining objection against what has been said, is this: that virtue perhaps is pursued because of the concomitant pleasure. To which we may answer.... by observing that this plainly supposes a sense of virtue antecedent to ideas of advantage, upon which this advantage is founded. *An inquiry etc. p.* 152. The actions which flow solely from self-love and yet evidence no want of benevolence, seem perfectly indifferent in a moral sense, and neither raise the love or hatred of the observer. *Ibid. p.* 172. Having remov'd the false springs of virtuous actions let us next establish the true one, viz. some determination of our nature to study the good of others, or some instinct, antecedent to all reason from interest, which influences us to the love of others, even as the

moral sense above explain'd, determines us to approve the actions which flow from this love in our selves or others. *Ibid. p.* 155.

VII. Belegstellen aus Hume. *)

Zu §. 11.

1. The sceptic is an enemy of religion, who naturally provokes the indignation of all divines and graver philosophers, though it is certain, that no man ever met with any such absurd creature, or conversed with a man who had no opinion or principle concerning any subject either of action or speculation. This begets a very natural question, what is meant by a sceptic? And how far it is possible to push these philosophical principles of doubt and uncertainty? There is a species of scepticism, *antecedent* to all study and philosophy, which is much inculcated by Des Cartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends an universal doubt not only of our former opinions and principles but also of our very faculties, of whose veracity say they we must assure ourselves by a chain of reasoning, deduced from some original principle which cannot possibly be fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle.... or if it were could we advance a step beyond it but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident? — There is another species of scepticism, *consequent* to science and enquiry, when men are supposed to have discovered the absolute fallaciousness of their mental faculties.... Even our very

*) Ich citire nach: *Essays and treatises on several subjects in two volumes by David Hume Esq. a new edition. London printed for F. Cadell 1784. 8vo.*

senses are brought into dispute by a certain species of philosophers. *Essays etc. Sect. XII. p.* 159. 160. 161. It seems evident, that men are carried by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses. — But this universal and primary opinion of all men is soon destroyed by the slightest philosophy, which teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception.... — So far, then, are we necessitated by reasoning to contradict or depart from the primary instincts of nature and to embrace a new system with regard to the evidence of our senses. — By what argument can it be proved that the perception of the mind must be caused by external objects?.... To have recourse to the veracity of the supreme being in order to prove the veracity of our senses is surely making a very unexpected circuit. If his veracity were at all concerned in this matter our senses would be entirely infallible, because it is not possible that he can ever deceive. — There is another sceptical topic of a like nature, derived from the most profound philosophy. — It is universally allowed by modern enquirers, that all the sensible qualities of objects.... are merely secondary, and exist not in the objects themselves.... If this be allowed with regard to secondary qualities, it must also follow with regard to the supposed primary qualities of extension and solidity.... The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling. — Thus the first philosophical objection to the evidence of sense or to the opinion of external existence consists in this, that such an opinion if rested on natural instinct, is contrary to reason, and if referred to reason, is contrary to natural instinct, and at the same time carries no rational evidence with it, to convince an impartial enquirer. The second objection goes farther, and represents this opinion as contrary to reason, at least if it be a principle of reason, that all sensible

qualities are in the mind, not in the object. *Ibid. p.* 161. 162. 163. 164. 165. 166. The great subverter of Pyrrhonism or the excessive principles of scepticism, is action and employment and the occupations of common life. — a Pyrrhonian cannot expect that his philosophy will have any constant influence on the mind. Or if it had that its influence would be beneficial to society. *Ibid. p.* 168. 170. There is indeed a more mitigated scepticism or academical philosophy which may be both durable and useful and which may in part be the result of this Pyrrhonism or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are in some measure corrected by common sense and reflection. — (That) is the limitation of our enquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding. — *Ibid. p.* 170. 172. — Here indeed lies the justest and most plausible objection against a considerable part of metaphysics, that they are not properly a science, but arise either from the fruitless efforts of human vanity, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understanding. *Sect. I. p.* 10. The only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to enquire seriously into the nature of human understanding, and shew from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects. *Ibid. p.* 11.

2. Every one will readily allow, that there is a considerable difference between the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive heat or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination. — Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated thoughts or ideas. The other species.... let us....

call.... impressions. — All the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: The mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones. — It is probable, that no more was meant by those, who denied innate ideas, then that all ideas were copies of our impressions, though it must be confessed that the terms which they employed were not chosen with such caution nor so exactly defined, as to prevent all mistakes about their doctrine. — admitting these terms impressions and ideas in the sense above explained, and understanding by innate what is original or copied from no precedent perception, then may we assert that all our impressions are innate, and our ideas not innate. *Sect. II. p.* 17—19. et *Note A. p.*471. When we entertain therefore any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea, we need but enquire from what impression is that supposed idea derived. And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. *Ibid. p.* 22. All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit relations of ideas and matters of fact. Of the first kind are the sciences of geometry, algebra and arithmetic, and in short every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. — Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is any where existent in the universe. *Sect. IV. p.* 27. The only objects of the abstract sciences or of demonstration are quantity and number, and all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are mere sophistry and illusion. *Sect. XII. p.* 173. Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner, nor is our evidence

of their truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible, because it can never imply a contradiction. *Sect. IV. p.* 27.

3. It may be a subject worthy of curiosity to enquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact beyond the present testimony of our senses or the records of our memory. *Ibid. p.* 28. All reasoning may be divided into two kinds, namely demonstrative reasoning or that concerning relations of ideas, and moral reasoning or that concerning matter of fact and existence. *Ibid. p.* 38. All reasoning concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect. — I shall venture to affirm as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not in any instance attained by reasoning a priori. — The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scruting and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it. *Ibid. p.* 28. 29. 31. When again it is asked, what is the foundation of all our reasonings and conclusions concerning that relation, it may be replied in one word: experience. But if we still carry on our sifting humour and ask, what is the foundation of all conclusions from experience, this implies a new question, which may be of more difficult solution and explication. — I say then, that even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions from that experience are not founded on reasoning or any process of the understanding. — These two propositions are far from being the same: I have found, that such an object has always be attended with such an effect, and: I foresee, that other objects, which are in appearance similar will be attended with similar effects. I shall allow, if you please that the one

proposition may justly be inferred from the other. I know in fact, that it always is inferred. But if you insist that the inference is made by a chain of reasoning I disire you to produce that reasoning. The connexion between these propositions is not intuitive. There is required a medium, which may enable the mind to draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument. What that medium is, I must confess, passes my comprehension. — *Ibid. p.* 35. 37. From causes, which appear similar we expect similar effects. This is the sum of all our experimental conclusions. Now it seems evident, that if this conclusion were formed by reason, it would be as perfect at first and upon one instance, as after even so long a course of experience. But the case is far otherwise. *Ibid. p.* 39. But there is nothing in a number of instances different from every single instance, which is supposed to be exactly similar, except only, that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event to expect its usual attendant. — *Sect. VII. p.* 80. There is some principle, which determines him (man) to form such a conclusion. This principle is *custom* or *habit. Sect. IV. p.* 48. There are no ideas which occur in metaphysics more obscure and uncertain, than those of power, force, energy or necessary connexion. — External objects as they appear to the senses, give us no idea of power or necessary connexion; let us see whether this idea be derived from reflection on the operations of our own mind. — This idea (of power) is an idea of reflection, since it arises from reflecting on the operations of our own mind, and on the command which is exercised by will both over the organs of the body and faculties of the soul. — But the means by which this is effected, the energy by which the will performs so extraordinary an operation, of this we are so far from being immediately conscious, that it must for ever escape

our most diligent enquiry. *Sect. VII. p.* 67. 69. 70. We learn the influence of our will from experience alone. — We only learn by experience the frequent conjunction of objects, without being ever able to comprehend any thing like connexion between them. — The connexion, which we feel in the mind, the customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. *Ibid. p.*71.75.80. — Though it be to obvious to escape observation, that different ideas are connected together, I do not find, that any philosopher has attempted to enumerate or class all the principles of association, a subject however, that seems worthy of curiosity. To me there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely resemblance, contiguity in time or place and cause and effect. *Sect. III. p.* 24. Does it happen in all these relations, that, when one of the objects is presented to the senses or memory, the mind is not only carried to the conception of the correlative, but reaches a steadier and stronger conception of it than what otherwise it would have been able to attain? This seems to be the case with that belief, which arises from the relation of cause and effect. And if the case be the same with the other relations or principles of association, this may be established as a general law, which takes place in all the operations of the mind. *Sect. V.* p. 55.

4. Though our conclusions from experience carry us beyond our memory and senses, and assure us of matters of fact which happened in the most distant places and most remote ages, yet some fact must always be present to the senses or memory, from which we may first proceed in drawing these conclusions. — Having found in many instances that any two of objects, flame and heat, snow and cold have always been conjoined together, if flame or snow be presented anew to the senses, the mind is

carried by custom to expect heat or cold and to believe that such a quality does exist and will discover itself upon a nearer approach. *Sect. V. p* 49. 50. The difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. — Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it, and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. — Belief is the true and proper name of this feeling. — *Ibid. p.* 52. 53. Belief is nothing but a more vivid, lively forcible firme steady conception, than what the imagination alone is ever able to attain. — But what is there in this whole matter to cause such a strong conception, except only a present object and a customary transition to the idea of another object, which we have been accustomed to conjoin with the former? — Here then is a kind of preestablished harmony between the course of nature and the succession of our ideas.... Custom is that principle by which this correspondance has been effected, so necessary to the subsistence of our species.... Those who delight in the discovery and contemplation of final causes have here ample subject to employ their wonder and admiration. *Ibid. p.* 53. 59. Mr. Locke divides all arguments into demonstrative and probable. In this view we must say, that it is only probable all men must die, or that the sun will rise to morrow. But to conform our language more to common use, we ought to divide arguments into demonstrations, proofs and probabilities. By proofs meaning such arguments from experience, as leave no room for doubt or opposition. *Sect. VI. p.* 61. It is custom alone which engages animals

from every object that strikes their senses, to infer its usual attendant, and carries their imagination, from the appearance of the one to conceive the other in that particular manner, which we denominate belief. No other explication can be given of this operation in all the higher as well as lower classes of sensitive beings, which fall under our notice and observation. — Since all reasonings concerning facts or causes is derived merely from custom, it may be asked how it happens, that men so much surpass animals in reasoning, and one man so much surpasses another. Has not the same custom the same influence on all? We shall here endeavour briefly to explain the great difference in human understandings: After which the reason of the difference between men and animals will easily be comprehended. — As one man may very much surpass another in attention and memory and observation, this will make a very great difference in their reasoning etc. *Sect. IX. p.* 114 *et Not. H. p.* 478.

5. All enquiries of men (which) regard only matter of fact and existence are evidently incapable of demonstration. — It is only experience.... which is the foundation of moral reasoning, which forms the greater part of human knowledge and is the source of all human action and behaviour. Moral reasonings are either concerning particular or general facts. All deliberations in life regard the former, as also all disquisitions in history, chronology, geography and astronomy. — The sciences which treat of general facts, are politics, natural philosophy, physic, chymistry. — Divinity or theology as it proves the existence of a Deity and the immortality of soul, is composed partly of reasonings concerning particular, partly concerning general facts. It has a foundation in reason so far as it is supported by experience but its best and most solid foundation is faith and divine revelation. *Sect. XII. p.* 174. 175. — When

we infer any particular cause from an effect, we must proportion the one to the other, and can never be allowed to ascribe to the cause any qualities, but what are exactly sufficient to produce the effect. — „If you saw for instance a half-finished building.... could you not infer from the effect that it was a work of design and contrivance? And could you not return again from this inferred cause to infer new additions to the effect, and conclude that the building would soon be finished....?" — In works of human art and contrivance it is allowable to advance from the effect to the cause and returning back from the cause etc. — But what is the foundation of this method of reasoning? Plainly this, that man is a being whom we know by experience, whose motives and designs we are acquainted with.... The case is not the same with our reasonings from the works of nature. The Deity is known to us only by his productions, and is a single being in the universe not comprehended under any species or genus from whose experienced attributes or qualities we can by analogy infer any attribute or quality in him. *Sect. XI. p.* 145. 152. 154. When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume, of divinity or school metaphysics for instance, let us ask, does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain experimental reasoning concerning matter of fact or existence? No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion. *Ibid. p.* 175.

6. Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty whether moral or natural is felt more properly than perceived. Or if we reason concerning it and endeavour to fix its standard, we regard a new fact to wit the general taste of mankind, or some such fact, which may be the object of reasoning

and enquiry. *Ibid. p.* 175. There has been a controverse started of late, much better worth examination, concerning the general foundation of morals, whether they be derived from reason or from sentiment. — *Enquiry conc. the princ. of morals p.* 216. .... I am apt to suspect.... that reason and sentiment concur in almost all moral determinations and conclusions. — It is probable that the final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species. But in order to pave the way for such a sentiment and give a proper discernment of its object, it is often necessary we find that much reasoning should precede. — In many orders of beauty, particularly those of the finer arts, it is requisite to employ much reasoning in order to feel the proper sentiment. — There are just grounds to conclude that moral beauty partakes of this species. — *Ibid. p.* 219. Reason being cool and disengaged is no motive to action.... Taste as it gives pleasure or pain and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action and is the first spring or impulse to desire and volition. *Append. I. conc. moral sentim. p.* 347. The most probable system which has been advanced to explain the difference of vice and virtue is, that from a primary constitution of nature.... certain characters upon the very view and contemplation produce uneasiness and others in like manner excite pleasure. The uneasiness and satisfaction produced in the spectator are essential to vice and virtue. *Diss. on the passions p.* 187. The only object.... (is to) find those universal principles from which all censure or approbation is ultimately derived. — It is full time.... (to) reject every system of ethics, however subtil and ingenious, which is not founded on fact and observation. *Enq. conc. the pr. of morals p.* 221. It appears to be matter of fact, that the circumstance of utility in all subjects is a source of praise and approbation. — It appears

also, that.... the useful tendency of the social virtues moves us not by any regards of self-interest. — *Ibid. p.* 279. If usefulness therefore be a source of moral sentiment, and if this usefulness be not always considered with a reference to self, it follows that every thing, which contributes to the happiness of society, recommends itself directly to our approbation and good-will. — What need we seek for abstruse and remote systems, when there occurs one so obvious and natural? *Ibid. p.* 268. Public utility is the sole origin of justice, and reflections on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundation of its merit. *Ibid, p.* 231. One principal foundation of moral praise being supposed to lie in the usefulness of any quality or action, it is evident, that reason must enter for a considerable share in all decisions of this kind, since nothing but that faculty can instruct us in the tendency of qualities and actions. — But it (reason) is not sufficient to produce any moral blame or approbation. Utility is only a tendency to a certain end, and were the end totally indifferent to us, we should feel the same indifference towards the means. It is requisite a sentiment should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies. — Here therefore reason instructs us in the several tendencies of actions and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial. *Append. I. p.* 338.

VIII. Belegstellen aus Condillac. *)

Zu §. 12.

La science qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui par conséquent

*) Ich citire nach: *Oeuvres complètes de Condillac etc. à Paris an VI.* (1798) *XXIII Vol. 8vo.*

doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique. Elle est aujourd'hi si négligée en France que ceci paroîtra sans doute un paradoxe à bien des lecteurs. — Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une ambitieuse veut percer tous les mystères;.... l'autre plus retenue proportionne ses recherches à la foiblesse de l'esprit humain et.... sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle, la seconde ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. — Les philosophes se sont particulièrement exercés sur la première. — .... Locke est le seul que je crois devoir excepter.... *Essai sur l'origine des conn. hum. p.* 1. 2. 3. On peut remarquer dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de systêmes. Les principes que je mets dans la première classe, comme les plus à la mode, sont des maximes générales ou abstraites. — Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connoissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. — Les principes abstraits, même lorsqu'ils sont vrais et bien déterminés, ne sont pas proprement des principes, puisque ce ne sont pas des connoissances premières : la seule dénomination d'abstraits fait juger que ce sont des connoissances qui en supposent d'autres. — Ce sont des maximes qui ne renferment que ce que nous savons, et comme le peuple a des proverbes, ces prétendus principes sont les proverbes des philosophes, ils ne sont que cela. — *Traité des systêmes p.* 1. 6. 327. — Les principes de la seconde espèce sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne saurait d'ailleurs rendre raison. — On ne doit pas interdire l'usage des hypothèses aux esprits assez vifs pour devancer quelquefois l'expérience. — Mais on

doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, et à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. — Si les suppositions ne paroissent pas impossibles, et si elles fournissent quelque explication des phénomènes connus, les philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais ressorts de la nature. — On ne doute pas que des suppositions d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées. *Ibid. p.* 3. 357. 4. Des faits constatés, voilà proprement les seuls principes des sciences. — Ce fait sera le principe du systême, parce qu'il en sera le commencement. *Ibid. p.* 8. *p.* 371. Mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain,... ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par des nouvelles expériences. *Essai sur l'or. etc. p.* 9.

2. Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connoissances et tou. s nos facultés viennent des sens, ou pour parler plus exactement des sensations, car dans le vrai les ·ns ne sont que cause occasionelle. Ils ne sentent pas, c'est l'ame seule qui sent à l'occasion des organes. *Traité des sens. Extrait raisonné p.* 3. Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement possible de connaître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière.... la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que pour résoudre cette question il faille connoître l'essence et la nature de la matière. *Essai s. l'or. etc. p.* 22. Si je vous demande pourquoi le corps est étendue, et pourquoi l'ame sent? plus y vous réfléchiriez et plus vous verrez que vous n'avez rien à répondre. Vous ignorez donc l'essence véritable de ces deux substances. Cependant vous considerez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps

supposent l'étendue, et que toutes celles, que vous appercevez dans l'ame supposent la faculté de sentir. Vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps et la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'ame. — *De l'art de raisonner p.* 40. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas un, c'est une multitude. — (L'étendue et la sensation sont deux propriétés incompatibles. — *Grammaire. Précis des leçons prélim. CXIII.*) — L'ame étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionelle. — L'ame peut donc absolument sans le secours des sens acquérir des connoissances. Avant le péché.... elle avoit des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire. — C'est cet état de l'ame que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connoître. *Essai etc. p.* 22. 23. 24. — Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il seroit plus exact de n'en reconnoître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens. Cette inexactitude, quelque légère qu'elle paroisse, répand beaucoup d'obscurité dans son systême. — Aussi ce philosophe se contente-t-il de reconnoître que l'ame apperçoit, pense, doute etc.,.... que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations....; il paroît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice. *Tr. des sens. Extr. rais. p.* 13. 14.

3. Le mot idée exprime une chose que personne, j'ose le dire, n'a encore bien expliquée. C'est pourquoi on dispute sur leur origiue. Une sensation n'est point encore une idée tant qu'on ne la considère que comme un sentiment, qui se borne à modifier

l'ame. Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas que j'ai l'idée de la douleur, je dirai que je la sens. Mais si je me rapelle une douleur que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose, et si je dis que je me fais l'idée d'une douleur dont on me parle, et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur que j'ai éprouvée ou d'après une douleur que je souffre actuellement. — *Ibid. p.* 40. 41. Les sensations considérées comme représentant les corps, se nomment idées, mot qui dans son original n'a signifié que ce que nous entendons par image. *Grammaire p. LXVIII.* Le seul moyen d'acquérir des connoissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles, ce que j'appelle analyser. *Essai etc. p.* 111.

4. Nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idée. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettoit l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit humain. — Avec les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue, l'homme se croiroit odeur, son, saveur, couleur, et ne prendroit aucune connoissance des objets extérieurs. — Les odeurs ne sont que ses propres modifications ou manières d'être. *Tr. d. sens. p.* 50. 29. 57. La perception ou l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens est la première opération de l'entendement. — Ce sentiment... qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle, je l'appelerai conscience. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. — Entre plusieurs per-

ceptions dont nous avons en même temps conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres.... cette opération s'appelle attention. *Essai de l'or. etc. p.* 38. 50. 42. A la première odeur la capacité de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention. — L'attention qu'elle a donnée à l'odeur la retient, et il en reste une impression, plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire. — Les sensations actuelles de l'ouïe, du goût, de la vue et de l'odorat ne sont que des sentimens.... parce que l'ame ne peut les prendre que pour des modifications d'elle-même. Mais si ces sentimens n'existent que dans la mémoire qui les rappelle, ils deviennent des idées. *Tr. des sens. p.* 58. 61. 40. Lorsque notre statue est une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a été le moment précédent. Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire et l'odorat. — Or les manières d'être ne peuvent se partager la capacité de sentir qu'elles ne se comparent, car comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées. Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. — Un jugement n'est que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare. *Ibid.* 61. 65. 66. La mémoire est une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre. — A la seconde sensation la mémoire de notre statue n'a pas de choix à faire, elle ne peut rappeler que la première. — Mais lorsqu'il y a eu une suite de modifications, la statue conservant le souvenir d'un grand nombre, sera portée à se retracer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur, elle passera rapidement sur les autres, ou ne s'y arrêtera que malgré elle. *Ibid.* 68. 69. Il y a dans l'action de cette faculté deux degrés que nous pouvons fixer. — Elle con-

serve le nom mémoire lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées, et elle prend le nom d'imagination lorsqu'elle les retrace avec tant de force, qu'elles paroissent présentes. *Ibid. p.* 78. Les modifications qui doivent plaire davantage à la statue ne sont pas toujours les dernières qu'elle a reçues. Elles peuvent se trouver au commencement ou au milieu de la chaîne de ses connoissances comme à la fin. L'imagination est donc souvent obligée de passer rapidement par-dessus les idées intermédiaires. — La liaison des idées ne suit donc pas le même ordre dans ses facultés. — Mais toutes ces chaînes ne se forment que par des comparaisons qui ont été faites de chaque anneau avec celui qui le précède et avec celui qui le suit.... Ce lien devient plus fort à proportion que l'exercice des facultés fortifie les habitudes de se souvenir et d'imaginer. *Ibid. p.* 82. 83. Abstraire c'est séparer une idée d'une autre à laquelle elle paroît naturellement unie. *Ibid. p.* 96. (L'action des sens suffit à la production de quelques idées abstraites. — Avec la seule vue, on n'a que l'idée abstraite de quelque couleur.... voilà tout l'artifice des idées que nous nous formons. — *L'art de penser p.* 93. 94.) Toutes ces abstractions se bornent à des modifications plus ou moins agréables et à d'autres plus ou moins désagréables. *Tr. d. sens. p.* 97. Notre statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur qu'elle ne se rappelle en avoir été une autre. Voilà sa personalité, car si elle pouvoit dire moi, elle le diroit dans tous les instans de sa durée. *Ibid. p.* 118. Presque tout ce que j'ai dit sur les facultés de l'ame, en traitant de l'odorat, j'aurois pu le dire en commençant par tout autre sens, il est aisé de leur en faire l'application. *Ibid. p.* 123.

5. Il n'en est de la sensation de solidité comme des sensations de son, de couleur et d'odeur, que l'ame.... aperçoit naturellement comme des modifications où elle se trouve et ne trouve qu'elle;

puisque le propre de cette sensation est de représenter à-la-fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre, l'ame n'apercevra pas la solidité comme une de ces modifications où elle ne trouve qu'elle-même, elle l'apercevra nécessairement comme une modification où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent elle l'apercevra dans ces deux choses. — Voilà donc une sensation par laquelle l'ame passe d'elle hors d'elle, et on commence à comprendre comment elle découvrira des corps. *Ibid. p.* 185. 186. La sensation actuelle comme passée de solidité est seule par elle-même tout à-la-fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport qu'elle a à l'ame qu'elle modifie, elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur. Le toucher accoutumé à rapporter ses sensations au-dehors fait contracter la même habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paroissent les qualités des objets qui nous environnent, elles les représentent donc, elles sont des idées. *Tr. d. sens. Extr. prél. p.* 41. L'attention dont elle est capable avec le toucher, produit donc des effets bien différens de l'attention, dont elle étoit capable avec les autres sens. Or cette attention qui combine les sensations, qui en fait au-dehors de tous, et qui réfléchissant pour ainsi dire d'un objet sur un autre, les compare sous différens rapports, c'est ce que j'appelle réflexion. Ainsi l'on voit pourquoi notre statue, sans réflexion avec les autres sens, commence à réfléchir avec le toucher. *Ibid. p.* 216. (La réflexion n'étant dans l'origine que l'attention même, on pourroit la concevoir de manière qu'elle auroit lieu avec chaque sens. *Ibid. note* 1. cf. *Essai etc. p.* 89. *Gramm. p. XCI.*). Un corps qu'elle touche, n'est à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté etc., qu'elle juge réunies, c'est là tout ce que le tact lui découvre, et elle n'a pas besoin pour former un pareil jugement de donner à ces qualités un sujet, un soutien ou, comme

parlent les philosophes, un substratum. Il lui suffit de les sentir ensemble. — Si l'on demande donc ce que c'est qu'un corps, il faut répondre: c'est cette collection de qualités que vous touchez. *Tr. des sens. p.* 217. 43. Le mot substance est un nom donné à une chose que nous savons exister, quoique nous n'en ayons point d'idée. *Gramm. LXX.* Les choses que nos idées ou nos sensations nous représentent dans le corps, se nomment qualités..... Or, puisque les sens nous représentent successivement les qualités, il dépend de nous de les considérer les unes après les autres. Nous pouvons donc les observer comme si elles existoient séparées de la substance qu'elle modifient...., c'est ce qu'on nomme une idée abstraite. *Ibid. LXX. LXXII.* Lorsque la statue étoit bornée aux autres sens, elle ne pouvoit faire des abstractions que sur ses propres manières d'être: elle en séparoit certains accessoires communs à plusieurs; elle en séparoit par exemple le contentement ou le mécontentement, qui les accompagnoient, et elle faisoit par ce moyen les notions générales des manières d'être agréables et des manières d'être désagréables. Mais actuellement qu'elle s'est accoutumée à prendre ses sensations pour les qualités des objets sensibles, c'est à dire pour des qualités qui existent hors d'elle et pour ainsi dire, par grouppes, elle peut les détacher chacune des collections dont elles font partie, les considérer à part, et former des abstractions sans nombre. *Tr. des sens. p.* 219. Ici les idées se divisent encore en deux espèces: j'appelle les unes sensibles, les autres intellectuelles. Les idées sensibles nous représentent les objets qui agissent actuellement sur nos sens; les idées intellectuelles nous représentent ceux qui ont disparu après avoir fait leur impression: ces idées ne diffèrent les unes des autres, que comme le souvenir diffère de la sensation. *Tr. des sens. p.* 43. Je me vois environné d'objets qui agissent tous sur moi, chacun à sa manière.... Mais ce moi qui prend de

la couleur à mes yeux, de la solidité sous mes mains, se connoît-il mieux pour regarder aujourd'hui comme à lui toutes les parties de ce corps auxquelles il s'intéresse, et dans lesquelles il croit exister? Je sais qu'elles sont à moi, sans pouvoir le comprendre, je me vois, je me touche, en un mot, je me sens, mais je ne sais ce que je suis, et si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire. *Ibid. p.* 415.

6. Toutes les vérités se bornent aux rapports qui sont entre des idées.... *Essai s. l'or. etc. p.* 491. Je distingue trois sortes d'évidence: l'évidence de fait, l'évidence de sentiment, l'évidence de raison. Nous avons l'évidence de fait toutes les fois que nous nous assurons des faits par notre propre observation. — Vous êtes capables de sensations, voilà une chose dont vous êtes sûr par l'évidence de sentiment. — Mais à quoi peut-on s'assurer d'avoir l'évidence de raison? A l'identité. — L'identité est donc le signe auquel on reconnoît qu'une proposition est évidente par elle-même, et on reconnoît l'identité lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceux-ci, le même est le même. *L'art de raisonner p.* 5. 6. 11. De toutes les opérations que nous avons décrites il en résulte une qui pour ainsi dire couronne l'entendement, c'est la raison. *Essai etc. p.* 139. Les opérations de l'entendement ne sont que la sensation même qui se transforme en attention, en comparaison, en jugement, en réflexion. *Gramm. XCVI.*

7. Sentir, et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout-à-fait contradictoires. Par conséquent c'est le plaisir ou la peine qui occupent notre capacité de sentir. *Tr. des s. p.* 20. Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connoissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouis-

sance lui est nécessaire. — C'est ainsi que le plaisir et la douleur déterminent toujours l'action de ses facultés. — Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses desirs fait espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres. — Dès lors elle ne se borne plus à desirer, elle veut, car on entend par volonté un desir absolu et tel que nous pensons qu'une chose desirée est en notre pouvoir. *Ibid. p.* 72. 73. 95. Les mots bonté et beauté expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs. Par conséquent tout être sensible a des idées d'une bonté et d'une beauté relatives à lui. En effet on appelle bon tout ce qui plaît à l'odorat et au goût, et on appelle beau tout ce qui plaît à la vue, à l'ouïe ou au toucher. Le bon et le beau sont encore relatifs aux passions ou à l'esprit. Ce qui flatte les passions est bon, ce que l'esprit goûte est beau, et ce qui plaît en même temps aux passions et à l'esprit, est bon et beau tout ensemble. *Tr. des sens. p.* 374. Si nous considérons, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connoître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif, qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir ne sont que différentes manières de desirer, et qu'enfin être attentif et desirer ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'ame. *Ibid. p.* 122. Ces deux facultés, la volonté et l'entendement, se confondent dans une faculté plus générale, qu'on nomme la faculté de penser. — Enfin le mot pensée peut se dire en général de toutes les opérations de l'ame. *Gramm. XCIX.* L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées. *Tr. des animaux p.* 623.

8. Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur ame n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai et la

lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait, et par conséquent il ne sauroit être pour elles la cause occasionelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. *Tr. des sens. p.* 51. Tel est en général le systême des connoissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin, tout s'y execute par le même moyen, la liaison des idées. Les bêtes inventent donc.... Mais les bêtes ont infinement moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire de combinaisons de toute espèce. *Tr. des animaux p.* 530. 531. Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme, le moi d'habitude et le moi de réflexion. — Le moi d'habitude suffit aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal. A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent, mais comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses, elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct. *Ibid. p.* 555. L'amour propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchans. Mais il ne faut pas entendre par cet amour le desir de se conserver. Pour former un pareil desir, il faut savoir qu'on peut périr. — L'amour propre par conséquent n'est pas pour l'homme le seul desir d'éloigner la douleur, c'est encore le desir de la conservation. *Ibid. p.* 594. 595.

9. Puisque les animaux n'ont qu'un language fort imparfait, elles sont à peu près bornées aux connoissances que chaque individu peut acquérir par lui-même.... Se copiant peu, elles contribuent foiblement à leur perfection réciproque. *Traité des animaux p.* 548. Pour développer entièrement les

ressorts de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire, il faut rechercher quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes. Je distingue trois sortes de signes: 1° les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller, 2° les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour le sentiment de joie, de crainte, de douleur etc., 3° les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées. — L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le signe, celui-ci en rappelle d'autres, avec lesquels il a quelque rapport, ces derniers réveillent les idées auxquelles ils sont liés, ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, et ainsi successivement. *Essai sur l'or. etc. p.* 75. 70. Chaque chose est une et on l'appelle par cette raison singulière ou individuelle. Paul et Pierre par exemple sont deux individus. — Nous ne pouvons avoir à parler à la rigueur que des idées individuelles. Que sont donc les idées générales? Ce sont les noms des classes que nous avons faites à mesure que nous avons senti le besoin de distribuer nos connoissances avec ordre. *Gramm. LXXVI. LXXXI.* Si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites, si nous n'avions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres, ni espèces; et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. — Tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler. Parler, raisonner, se faire des idées générales ou abstraites, c'est donc au fond la même chose. *Logique p.* 133. 134.

IX. Belegstellen aus der Bienenfabel. *)

Zu §. 13.

1. The generality of Moralists and Philosophers have hitherto agreed that there could be no virtue without self denial. — *I*, 371. That there can be no virtue without self denial, this was the opinion of all the ancients, Lord Shaftesbury was the first that maintain'd the contrary. *II*, 105. Two systems cannot be more opposite than his Lordships and mine. His notions I confess are generous and refined, they are a high compliment to human Kind,... what pity it is that they are not true. — *I*, 372. There is an ambiguity in the word *good* which I would avoid; let us stick to that of virtuous, and then I affirm, that no action is such, which does not suppose and point at some conquest or other, some victory great or small over untaught nature, otherwise the epithet is improper. *II*, 107. — The author of the fable.... detects the corruption of our nature, and having shewn man to himself in various lights, he points indirectly at the necessity... of revelation and believing. — It cannot be denied that the ideas he (Lord Shaftesbury) had formed of the goodness and excellency of our nature, were as romantick and chimerical, as they are beautiful and amiable,... and that he seems to sap the foundation of all revealed religion with design of establishing heathen virtue on the ruins of Christianity *II*, 431. 432.

2. I cannot see, why the love of company, the strong desire after society should be construed so much in our favour, and alledged as a mark of some intrinsick worth in man not to be found in

---

*) Ich citire nach: *The fable of the bees etc. the sixth edition. London printed for J. Tonson* 1732. *Vol.* 8. ;

other animals. For to prove from it the goodness of our nature... this eagerness after company and aversion of being alone ought to have been most conspicuous and most violent in the best of their Kind,... the contrary of which is true. The weakest minds.... and the worthless.... will take up with any company rather than be without, whereas the man of sense and of knowledge.... will prefer their closet or a garden nay a common or a desert to the society of some men. — *I*, 391. 392. I intend now to investigate into the nature of society, and diving into the very rise of it make it evident, that not the good and amiable, but the bad and hateful qualities of man, his imperfections and the want of excellencies which other creatures are endued with, are the first causes that made man sociable beyond other animals the moment after he lost paradise, and that if he had remained in his primitive innocence, there is no shadow of probability, that he ever would have become that sociable creature he is now. *Ibid.* 395.

By society I understand a body politick in which man either subdued by superior force, or by persuasion drawn from his savage state is become a disciplin'd creature. — For if by society we only mean a number of people that without rule or government should keep together out of a natural affection to their species,..... then there is not in the world a more unfit creature for society than man; an hundred of them that should be all equals under no subjection or fear of any superior on earth could never live together awake two hours without quarreling. — To the fearful disposition and the aversion he has to his being disturbed are owing all the various projects and forms of government. *I*, 399—401. Neither the friendly qualities and kind affections, that are natural to man, nor the real virtues he is capable of acquiring by reason and self-denial are the foundation of society, but

that what we call evil in this world, moral as well as natural is the grand principle that makes us sociable creatures. *Ibid.* 428. Charity is that virtue by which part of that sincere love we have for ourselves is transferred pure and unmix'd to others, not tied to us by the bonds of friendship or consanguinity, and even meer strangers whom we have no obligation to nor hope or expect any thing from. If we lessen any ways the rigour of this definition, part of the virtue must be lost. — This virtue is often counterfeited by a passion of ours call'd pity or compassion, which consists in a fellow-feeling and condolencc for the misfortunes and calamities of other; all mankind are more or less affected with it, but the weakest minds generally the most. It is raised in us, when the sufferings and misery of other creatures makes so forcible an impression on us as to make us uneasy. *Ibid.* 285. 287. The calm virtues recommanded in the Characteristicks are good for nothing but to breed drones,.... they would never fit him (man) for labour and assiduity *Ibid.* 382. The system, that virtue requires no self denial, is a vast inlet to hypocrisy: It will on all accounts furnish men with a more obvious handle and a greater opportunity of counterfeiting love of society and regard to the publick than ever they could have received from the contrary doctrine, viz. that there is no merit but in the conquest of the passions, nor any virtue without apparent self denial. *I*, 106. One of the greatest reasons why so few people understand themselves is, that most writers are always teaching men what they should be and hardly ever trouble their heads with telling them what they really are. As for my part without any compliment to the courteous reader or my self, I believe man to be a compound of various passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost govern him by turns whether he will or no. *I*, *Introd.* — I sincerely believe that

it is chiefly self-love, that has gained this little treatise so many enemies; every one looks upon it as an affront done to himself, because it detracts from the dignity and lessens the fine notions he had conceived of mankind, the most worshipful company he belongs to. *I*, *p*. 257. — Honour and the christian religion make no couple, nec in una sede morantur. *II*, 93. —

3. When we pronounce actions good or evil, we only regard the hurt or benefit the society receives from them, and not the person who commits them *I*, *p*. 274. I never said nor imagin'd that man could not be virtuous,.... but I own it is my sense, that no society can be rais'd into a rich and mighty kingdom or so rais'd subsist in their wealth and power for any considerable time without the vices of man. *I*, 255. The more he (man) loves peace and concord, the more charity he has for his neighbour and the more he shines in real virtue, there is no doubt, but that in proportion he is acceptable to God and man. But let us be just, what benefit can these things be of or what earthly good can they do, promote the wealth the glory and worldly greatness of nations. *Ibid.* 410. The great art to make a nation happy and what we call flourishing, consists in giving every body an opportunity of being employed *Ibid. p.* 215. We shall find either that laziness and content are very near a-kin or if there be a great difference between them, that the latter is more contrary to industry than the former *Ibid. p.* 275. Those who would derive every thing that is beneficial to the society from a good principle, ascribe the effects of emulation in school boys to a virtue of the mind,... if we look narrowly into it, we shall find, that the sacrifice of ease and pleasure is only made to envy. — Envy and emulation have kept more men in bounds and reform'd more ill husbands,.. than all the sermons that have been preached since the time of the Apostles.

Ibid. 143. 145. Avarice notwithstanding it is the occasion of so many evils, is yet very necessary to the society. — The prodigal is a blessing to the whole society, and injures nobody but himself. — Frugality is like honesty a mean starving virtue, a dreaming virtue, that employs no hand, and therefore very useless in a trading country. *Ibid. p.* 100. 104. 105. — To say that if all men were truly virtuous, they might, without any regard to themselves, consume as much out of zeale to serve their neighbours and promote the publick good, as they do now out of self-love and emulation, is a miserable shift and an unreasonable supposition. *Ibid.* 138. Honour in its figurative sense is a chimera without truth and being, an invention of moralists aut Politicians. — *Ibid. p.* 216. If some great men had not a superlative pride and every body understood the enjoyment of life, who would be a Lord Chancellor of England?... — The only thing of weight that can be said against modern honour is, that it is directly opposite to religion. The one bids you bear injuries with patience, the other tells you if you don't resent them you are not fit to live. — *p.* 244. 245. It is impossible, that a society can long subsist and suffer many of its members to live in idleness and enjoy all the ease and pleasure they can invent without having at the same time great multitudes of people that to make good this defect will condescend to the quite the reverse and by use and patience inure their bodies to work for others and themselves besides. — If no body did want, no body would work. — Knowledge both enlarges and multiplies our desires and the fewer things a man wishes for, the more easily his necessities may be supply'd. — A servant can have no unfeign'd respect for his master as soon as he has sense enough to find out that he serves a fool. *p.* 326 — 330. — As by discouraging idleness with art and steadiness you may compel the poor to la-

bour without force, so by bringing them up in ignorance you may inure them to real hardships without being ever sensible themselves that they are such. — No Physician would treat a man in a lethargy as if he was sick for want of rest, or prescribe in a dropsy what should be administred in a diabetes. In short: Russia has too few knowing men, and Great Britain too many. *p.* 363. 370. — My friend (the author) demonstrates in the first place that the national happines, which the generality wish and pray for is wealth and power, glory and worldly greatness, to live in ease in affluence and splendor at home and to be fear'd courted and esteem'd abroad; in the second, that such a felicity is not to be attain'd to without avarice, profuseness, pride, envy, ambition and other vices. The latter being made evident beyond contradiction, the question is not whether it is true, but whether this happiness is worth having at the rate it is only to be had at, and whether any thing ought to be wish'd for which a notion cannot enjoy unless the generality of them are vicious. *II. p.* 103.

X. Belegstellen aus Helvetius.*)

Zu §. 13.

Pour pouvoir donner une idée juste et précise de ce mot „esprit,“ et des différentes acceptions dans lesquelles on le prend, il faut d'abord considérer l'esprit en lui même. Ou l'on regarde l'esprit comme l'effet de la faculté de penser (et l'esprit n'est en ce sens que l'assemblage des pensées d'un homme) ou on le considère comme la faculté même de penser. *De l'esprit discours I. p.* 11. Il n'est

*) Ich citire nach: Oeuvres complètes de Mr. Helvetius, aux Deux-Ponts chez Sanson et Comp. 1784. 6 Vol. 12.

point de mots parfaitement synonymes. Cette vérité ignorée des uns, oubliée des autres a fait souvent confondre l'esprit et l'ame. — Si l'ame et l'esprit étoient une et la même chose ... il faudroit admettre plus d'ame dans l'adulte, ... supposition absolument gratuite et inutile lorsqu'on distingue l'esprit de l'ame ou du principe de vie. ... Rassemblons ... les différences les plus remarquables entre l'ame et l'esprit. La première c'est qu'on naît avec toute son ame et non avec tout son esprit La seconde c'est qu'on peut perdre l'esprit de son vivant et qu'on ne perd l'ame qu' avec la vie. La troisième c'est que la pensée n'est pas nécessaire à l'existence de l'ame. L'existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir; cette faculté est l'ame elle-même. D'où je conclus, que si l'ame n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'ame ou de la faculté de sentir. *De l'homme Sect. II. chapt.* 2. *p.* 101. 104. 109. 110. Cette question (si l'ame est une substance sprirituelle ou matérielle) n'entre pas nécessairement dans le plan de mon ouvrage. Ce que j'ai à dire de l'esprit s'accorde également bien avec l'une et l'autre de ces hypothèses. *De l'esprit Disc. I p.* 16. — Pour savoir ce que c'est que l'esprit ..., il faut connoître, quelles sont les causes productrices de nos idées. Nous avons en nous deux facultés, ou si je l'ose dire deux puissances passives, dont l'existence est généralement et distinctement reconnue. L'une est la faculté de recevoir les impressions différentes, que font sur nous les objets extérieurs, on la nomme sensibilité physique. L'autre est la faculté de conserver l'impression que ces objets ont faite sur nous, on l'appelle mémoire, et la mémoire n'est qu'une sensation continuée, mais affoiblie. Ces facultés, que je regarde comme les causes productrices de nos pensées, et qui nous sont communes avec les animaux, ne nous fourniroient cependant qu'un très petit nombre d'idées, si elles n'étoient jointes en

nous à une certaine organisation extérieure. — C'est en combinant toutes les différences dans le physique de l'homme et de la bête, qu'on peut expliquer pourquoi la sensibilité et la mémoire, facultés communes aux hommes et aux animaux, ne sont pour ainsi dire, dans ces derniers que des facultés stériles. *Ibid. p.* 12. 14. Tous les mots ... qu'on peut regarder comme la collection de toutes les pensées des hommes nous rappellent ou des images, tels sont les mots chêne, océan, soleil, ou désignent des idées, c'est à dire les divers rapports que les objets ont entr'eux ... *Ibid. p.* 20. Tout l'esprit .. consiste à comparer et nos sensations et nos idées, c'est-à-dire à voir les ressemblances et les différences, les convenances et les disconvenances qu'elles ont entr'elles. Or comme le jugement n'est que cette appercevance elle-même, ou du moins que le prononcé de cette appercevance, il s'ensuit que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à juger. *Ibid. p.* 21. Lorsque par une suite de mes idées ou par l'ébranlement que certains sons causent dans l'organe de mon oreille, je me rappelle l'image d'une chêne; alors mes organes intérieurs doivent nécessairement se trouver à-peu-près dans la même situation où ils étoient à la vue de ce chêne. Or, cette situation doit incontestablement produire une sensation, il est donc évident que se ressouvenir c'est sentir. *Ibid. p.* 20. Mais qu'est ce que comparer? c'est observer alternativement et avec attention l'impression différente que font sur moi ces deux objets présens ou absens ..... Tout jugement n'est donc que le recit de deux sensations, ou actuellement éprouvées, ou conservées dans ma mémoire .... Je répeterai d'après ce que j'ai dit ci-dessus, que dans tous les cas, juger est sentir. *De l'homme Sect. II chap.* 4. *p.* 113. 114. 115. Pourquoi donc admettre en nous une faculté de juger distincte de la faculté de sentir? *Ibid. p.* 115. — La mémoire est le magasin où se déposent les sensations les faits

et les idées dont les diverses combinaisons forment ce qu'on appelle esprit. — *De l'espr. Disc. III. p.* 15. La science n'est que le souvenir ou des faits, ou des idées d'autrui, l'esprit, distingué de la science, est donc une assemblage d'idées neuves quelconques. *Ibid. Disc. II. p.* 59. —

2. Il faut distinguer deux sortes des passions. Il en est qui nous sont immédiatement données par la nature; il en est aussi que nous ne devons qu'à l'établissement des sociétés. *De l'esprit Disc. III p.* 79. Le moment où la passion se réveille le plus fortement en nous est ce qu'on appelle le sentiment. Aussi n'entend on par passion qu'une continuité de sentimens de même espèce. — Conséquemment à ces deux espèces des passions je distinguerai deux espèces de sentimens. Les uns ont rapport aux passions de la première espèce, c'est-à-dire à nos besoins physiques, ils reçoivent le nom de sensations: les autres ont rapport aux passions factices, et sont particulièrement connus sous le nom de sentimens. *Disc. IV. p.* 24. 25. — Toute comparaison des objets entr'eux suppose attention; toute attention suppose peine, et toute peine un motif pour se la donner. — Il résulte, que tous les jugemens occasionés par la comparaison des objets entr'eux, supposent en nous intérêt de les comparer. Or, cet intérêt nécessairement fondé sur l'amour de notre bonheur, ne peut être qu'un effet de la sensibilité physique; puisque toutes nos peines et nos plaisirs y prennent leur source. Cette question examinée, j'en conclurai que la douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes. *De l'homme p.* 121. 125. L'expérience ... nous apprend que la paresse est naturelle à l'homme, que l'attention le fatigue et le peine, qu'il gravite sans cesse vers le repos comme le corps vers un centre, qu'attiré sans cesse vers ce centre il s'y tiendroit fixement attaché, s'il n'en étoit à chaque instant repoussé par deux sortes de forces, qui con-

trebalancent en lui celles de la paresse et de l'inertie, et qui lui sont communiquées l'une par les passions fortes et l'autre par la haine de l'ennui. L'ennui est dans l'univers un ressort plus général et plus puissant qu'on ne l'image. De toutes les douleurs c'est sans contredit la moindre mais enfin c'en est une. *De l'esprit Disc. III. p.* 46. 47.

3. La perfection plus ou moins grande des organes des sens n'influe en rien sur la justesse de l'esprit, si les hommes quelque impression qu'ils reçoivent des mêmes objets, doivent cependant toujours appercevoir les mêmes rapports entre ces objets. *Ibid. Disc. III. p.* 12. En supposant même que l'inégale étendue de mémoire qu'on remarque dans les hommes fût entièrement l'ouvrage de la nature, et fût aussi considérable en effet qu'elle est en apparence, je dis, qu'elle ne pourroit influer en rien sur l'étendue de leur esprit .... parce que tout homme est doué d'une mémoire suffisante pour s'éléver au plus haut degré d'esprit. *Ibid. p.* 18. Tous les hommes comme je m'étois proposé de le prouver sont donc en général susceptibles d'un degré de passion plus que suffisaut pour les faire triompher de leur paresse, et les douer de la continuité d'attention à laquelle est attachée la supériorité des lumières. La grande inégalité d'esprit qu'on apperçoit entre les hommes dépend donc uniquement et de la différente éducation qu'ils reçoivent et de l'enchaînement inconnu et divers des circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés *Ibid. p.* 199. C'est donc à l'éducation, prise dans toute l'étendue du sens qu'on peut attacher à ce mot et dans lequel même l'idée du hasard se trouve comprise, qu'on peut rapporter l'inégalité des esprits. *De l'homme IV. p.* 83. La conclusion générale de ce que j'ai dit de l'esprit ... c'est qu'uniquement soumise à son intérêt chaque société mesure sur l'échelle de ce même intérêt le degré d'estime qu'elle accorde aux différens gens d'idées et d'esprits. *De l'esprit Disc.*

II. p. 134. Remontons jusqu' à l'étymologie du mot *génie*, puisque c'est communément dans ces étymologies que le public manifeste les idées qu'il attache aux mots. Celui de génie dérive de gignere, gigno, j'enfante, je produis, il suppose toujours invention, et cette qualité est la seule qui appartienne à tous les génies différens. — Pour obtenir le titre d'homme de génie, il faut que cette invention porte sur des objets généraux et intéressans pour l'humanité. — L'homme de génie est donc en parti l'oeuvre du hasard, c'est le hasard ..... qui fait naître l'homme de génie dans l'instant, où les vérités, déjà rapportées lui donnent des principes généraux et lumineux. *Ibid. Disc. IV. p.* 7. *p.* 15.

4. J'ai cru, qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique. *De l'espr. Préface p.* 6. J'exposerai les deux sentimens qui sur ce sujet ont jusqu' à présent partagé les moralistes: Les uns soutiennent, que nous avons de la vertu une idée absolue et indépendante des siècles et des gouvernemens divers, que la vertu est toujours une et toujours la même. Les autres soutiennent, au contraire, que chaque nation s'en forme une idée différente. *Disc. II. p.* 151. Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. — Ainsi la probité, par rapport à un particulier, n'est conformément à ma définition que l'habitude des actions personellement utiles à ce particulier. *Ibid. p.* 69. 70. Je conviens que la vue nette de l'indifférence de presque tous les hommes à notre égard, est un spectacle affligeant pour notre vanité, mais enfin il faut prendre les hommes comme ils sont: s'irriter contre les effets de leur amour-propre c'est se plaindre des giboulées du printems, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne, et des glaces de l'hiver. *Ibid. p.* 50. S'il existoit une probité par rapport à l'univers, cette probité ne seroit que l'habitude des actions

utiles à toutes les nations. — Il n'est point de probité pratique par rapport à l'univers. *Ibid. p.* 268. Ainsi la probité que je regarde comme la vertu mise en action n'est chez tous les peuples et dans tous les gouvernemens divers que l'habitude des actions utiles à sa nation. *Ibid. p.* 159. Je donne le nom de vertus de préjugé à toutes celles dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public. — Ces fausses vertus sont dans la plupart des nations plus honorées que les vraies vertus, et ceux qui les pratiquent, en plus grande vénération que les bons citoyens. — Conséquemment à ces deux différentes espèces de vertu je distinguerai deux différentes espèces de corruption des moeurs, l'une que j'appellerai corruption religieuse, et l'autre corruption politique. *Ibid. p.* 160. 165. La corruption religieuse de moeurs peut comme l'histoire le prouve, s'allier souvent à la magnanimité, à la grandeur d'ame, à la sagesse, aux talens, enfin à toutes les qualités qui forment les grands hommes. *Ibid. p.* 174. Ce principe posé, il est évident que la morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation, d'où je conclus que pour se rendre utiles à l'univers, les philosophes doivent considérer les objets du point de vue d'où le législateur les contemple. 182. Quel autre motif (que l'amour propre) pourroit déterminer un homme à des actions généreuses? Il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal. *Ibid. p.* 91. Il faut d'une main hardie briser le talisman de ces génies malfaisaus, découvrir aux nations les vrais principes de la morale, leur apprendre qu'insensiblement entraînées vers le bonheur apparent ou réel, la douleur et le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral, et que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondemens d'une morale utile. *Ibid.* 256. Tout l'art du législateur consiste à forcer les hommes par le sentiment de

l'amour d'eux mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. — *Ibid.* 265. C'est en substituant le langage de l'intérêt au ton de l'injure, que les moralistes pourroient faire adopter leurs maximes. *Ibid. p.* 180.

XI. Belegstellen aus Diderot. *)

Zu §. 14.

1. Il y a des gens dont il ne faut pas dire qu'ils craignent Dieu, mais bien qu'ils en ont peur. Sur le portrait qu'on me fait de l'être suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, ... l'ame la plus droite seroit tentée de souhaiter qu'il n'existât pas. L'on seroit assez tranquille en ce monde, si l'on étoit bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre: la pensée qu'il n' y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne; mais bien celle qu'il y en a un tel que celui qu'on me peint. Il ne faut imaginer Dieu ni trop bon ni méchant. La justice est entre l'excès de la clémence et la cruauté, ainsi que les peines finies sont entre l'impunité et les peines éternelles. *Pensées philos. VIII. IX. X. p.* 78. 79. La superstition est plus injurieuse à Dieu que l'Athéisme. — Le Déiste seul peut faire tête à l'Athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination. *Ib. XII. XIII. p.* 79. 80. Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Muschenbroeck etc. ... qu'on a trouvé ces preuves satisfaisantes de l'existence d'un être souverainement intelligent. Grace aux travaux de ces grands hommes, le monde n'est

*) Ich citire nach: Collection complette des Oeuvres philosophiques literaires et dramatiques de Mr. Diderot. Londres 1773. 6 Bde. 8. Mémoires correspondance et ouvrages inédits de Diderot etc. Paris 1830. 4 Bde. 8.

plus un Dieu, c'est une machine qui a ses roues, ... c'est à la connoissance de la nature qu'il étoit réservé de faire des vrais Déistes. *Ibid. XVIII. XIX. p.* 82. 83. Je distingue les Athées en trois classes. Il y en a quelques-uns qui vous disent nettement, qu'il n'y a point de Dieu et qui le pensent, ce sont les *vrais Athées;* un assez grand nombre qui ne savent qu'en penser et qui décideroient volontiers la question à croix ou pile ce sont les *Athées Sceptiques;* beaucoup plus qui voudroient qu'il n'y en eût point, qui font semblant d'en être persuadés, qui vivent comme s'ils l'étoient, ce sont les *fanfarons du parti.* Je déteste les Fanfarons ils sont faux; je plains les vrais Athées, toute consolation me semble morte pour eux; et je prie Dieu pour les Sceptiques, ils manquent de lumières. *Ibid. XXII. p.* 87. Le Déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'ame et ses suites; le Sceptique n'est point décidé sur ses articles; l'Athée les nie. *Ibid. XXIII.* J'ai commencé par la nature, qu'ils ont appelée ton ouvrage, et je finirai par toi, dont le nom sur la terre est Dieu. O Dieu, je ne sais si tu es, mais je penserai comme si tu voyois dans mon ame, j'agirai comme si j'étois devant toi. — Je ne te demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessaire par lui-même si tu n'es pas ou par ton décret, si tu es. J'espère à tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un etc. — Puisque Dieu a permis, ou que le méchanisme universelle, qu'on appelle le destin a voulu, etc. — *Pensées sur l'interprétation de la nature. Prière p.* 73. 74. — L'être intelligent selon lui (le Déiste) n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, que ces deux substances composent l'univers et que l'univers est Dieu. — On pèse actuel-

lement nos raisons, et si l'on y prononce jamais un jugement définitif, je t'instruirai. *Promenade du Sceptique. L'allée des Maroniers* p. 340. 342. Il n'y a point de Sceptique, puisqu' à l'exception des questions des Mathématiques qui ne comportent pas la moindre incertitude, il y a du pour et du contre dans toutes les autres. La balance n'est donc jamais égale et il est impossible qu'elle ne penche pas du côté où nous croyons le plus de vraisemblance. *Rêve d'Alembert. p.* 127. Il n'y a qu' un seul grand individu c'est le tout *Ibid.* 156.

2. L'homme présente des phénomènes qui ne peuvent pas avoir le corps pour l'unique cause. Ce principe d'activité que nous trouvons en nous mêmes, paroît être en opposition avec cette indifférence au repos ou au mouvement qui est reconnue dans la matière. L'unité du sentiment, la simplicité de ce qui constitue le Moi, ne sauroient convenir à une substance que nous ne concevons que comme un composé de parties aussi distinctes l'une de l'autre, qu'un être peut l'être d'un autre être. — Le sentiment n'appartient pas à la matière en général, cela est évident. Il n'appartient pas non plus à aucune partie assignáble, puisque le sentiment seroit multiple, ce qui est faux. La substance sentante n'est donc pas matérielle. — Si la substance sentante est immatérielle, les causes de la dissolution du corps ne doivent pas la détruire. La nature des choses permet donc d'admettre qu'il est possible que l'ame survive à la dissolution du corps. Il y a plus. L'existence des ames est un fait: pour les détruire il faudroit un acte du créateur aussi positif que l'acte qui les a fait exister. Or nous ne voyons aucune raison de cet anéantissement, la conservation des ames est donc non seulement possible mais encore probable. *Principes de Philosophie Morale. CXXXV — CXXXVII. CXLI — CXLII. CXLV — CXLVI.* Ci c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente.

„Pourquoi non?“ — Je voudrais bien que vous me dissiez quelle différence vous mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair,.... l'un n'est pas l'autre. „Comme ce que vous appelez la force vive n'est pas la force morte.“ — Une sensibilité active qui se caractérise par certaines actions remarquables dans l'animal et peut-être dans la plante, et une sensibilité inerte dont on serait assuré par le passage à l'état de sensibilité active? „A merveille. Vous l'avez dit.“ — *Le rêve de d'Alemb. p.* 104. 105. Sans concevoir la nature de sensibilité ni celle de la matière, je vois que la sensibilité est une qualité simple, une, indivisible et incompatible avec un sujet ou suppôt divisible. „Galimatias métaphysico-théologique. Quoi! est ce „que Vous ne voyez pas que toutes les qualités, „toutes les formes sensibles, dont la matière est „revêtue sont essentiellement indivisibles? Il n'y a „ni plus ni moins de l'impénétrabilité. Il y a la „moitié d'un corps rond, mais il n'y a pas la moi„tié de la rondeur.“ — *Ibid. p.* 122. Vous faites de l'entendement du philosophe un être distinct de l'instrument, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes, et qui prononce sur leur consonance au leur dissonance. „Il se peut que „j'aie donné lieu à cette objection, que peut-être „vous ne m'eussiez pas faite si vous eussiez con„sidéré la différence de l'instrument philosophe et „de l'instrument clavecin. L'instrument philosophe „est sensible, il est en même temps le musicien et „l'instrument.“ *Ibid. p.* 117. Comment suis-je resté moi pour les autres et pour moi?.... „C'étoit par la mémoire qu'il étoit lui pour les autres et pour lui.“ — *Ibid. p.* 188. 189. Et qu'est-ce donc que la mémoire? La propriété du centre le sens spécifique de l'origine du réseau, comme le vue est la propriété de l'oeil. *Ibid. p.* 203. Qu'est-ce que cette liberté, qu'est-ce que cette volonté de l'homme?.... „La dernière impulsion du désir et de l'a-

version, le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu' au moment où l'on est *Ibid.* 213. „Après cela je ne vous dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause en nous, très compliquée, mais une. Necessaire? Sous doute. — Mais le vice et la vertu?.... „On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie.“ — Et l'estime de soi, et la honte et le remords? „Puerilité fondée sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessaire.“ — *Ibid. p.* 214. 215. „Bon soir, mon ami, et memento quia pulvis es et in pulverem reverteris.“ Cela est triste. „Et nécessaire. Accordez à l'homme, je ne dis pas l'immortalité, mais seulement le double de sa durée, „et vous verrez ce qui en arrivera.“ *Ibid. p.* 129. L'individu passe, mais l'espèce n'a point de fin, et voilà ce qui justifie l'homme qui se consume, l'holocauste immolé sur les autels de la postérité. *Lettres à Falconet p.* 363. Le sentiment de l'immortalité, le désir de s'illustrer chez la postérité.. tend à emouvoir le coeur etc. *Ibid. p.* 212. L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au-delà: l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir; dans le passé pour s'instruire, dans le présent pour jouir, dans l'avenir pour se le préparer glorieux à lui-même et aux siens. *Ibid. p.* 360.

XII. Belegstellen aus La Mettrie *)

Zu §. 14.

1. Je me propose de prouver que la Philosophie toute contraire qu'elle est à la Morale et à la Religion non seulement ne peut détruire ces deux liens de la sociéte, comme on le croit communément, mais ne peut que les resserrer et les fortifier de plus en plus. *Disc. prél. III.* La philosophie aux recherches de laquelle tout est soumis est soumise elle-même à la nature, comme une fille à sa mère.— Tout ce qui n'est pas épuisé dans le sein même de la nature, tout ce qui n'est pas phénomènes, causes, effets, science des choses en un mot, ne regarde en rien la philosophie, et vient d'une source qui lui est étrangère *Ibid. V.* Puisque la morale tire son origine de la Politique comme les loix et les bourreaux, il s'ensuit qu'elle n'est point l'ouvrage de la nature, ni par conséquent de la philosophie ou de la raison, tous termes synonymes *Ibid. VII.* Le poison est dans les écrits des philosophes comme le bonheur dans les chansons ou comme l'esprit dans les bergers de Fontenelle. — Or qu'est ce que renverser dans une hypothèse les usages introduits et accrédités dans la vie civile. C'est n'y point toucher réellement et les laisser dans toute leur vigueur. — Il n'en est pas des spéculation philosophiques aux principes reçus dans le monde et à la croyance nécessaire à la sûrete du commerce des hommes comme de la théorie de la Médecine à la pratique de cet art. *Ibid. p. XI. XII.*

2. Il n'y a aucune relation nécessaire entre ne croire qu'un Dieu ou n'en croire aucun et être un mauvais citoyen. *Ibid. XXVII.* Ce n'est pas que je révoque en doute l'existence d'un être su-

*) Ich citire: Oeuvres philosophiques. — Deus nobis haec otia fecit. Virg. à Londres chez Jean Nourse MDCCLI.

prême, il me semble au contraire que le plus grand degré de probabilité est pour elle mais comme cette existence ne prouve pas plus la nécessité d'un culte que toute autre c'est une vérité théorique, qui n'est guères d'usage dans la pratique. *L'homme machine* 48. Non seulement je pense qu'une société d'Athées Philosophes se soutiendroit très bien, mais je crois qu'elle se soutiendroit plus facilement qu'une société de dévots, toujours prêts à sonner l'allarme sur le mérite et la vertu des hommes souvent les plus doux et les plus sages. *Disc. prél. XXIX.* Cependant, reprit-il, l'univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit Athée. Voici quelles étoient les raisons de cet abominable homme. Si l'Athéisme disoit-il était généralement répandu, toutes les branches de la religion seroient alors détruites et coupées par la racine. Plus de guerres théologiques, plus des soldats de la religion, soldats terribles! la nature infectée d'un poison sacré, reprendrait ses droits et sa pureté. Sourds à toute autre voix les mortels tranquilles ne suivroient que les conseils spontanés de leur propre individu, les seuls qu'on ne méprise point impunément et qui peuvent seuls nous conduire au bonheur par les agréables sentiers de la vertu. *L'homme machine p.* 53.

3. Mais écrire en Philosophe c'est enseigner le Matérialism! Eh bien! Quel mal? Si ce matérialisme est fondé, s'il est l'évident résultat de toutes les observations et expériences des plus grands philosophes et médecins; — *Disc. prel. XV.* Je réduis à deux les systèmes des Philosophes sur l'ame de l'homme. Le prémier et le plus ancien est le système du matérialisme, le second est celui du Spiritualisme. — L'excellence de la raison ne dépend pas d'un grand mot vuide de sens (l'immatérialité) mais de sa force, de son étendue ou de se clairvoyance. Ainsi une ame de boue, qui découvriroit comme d'un coup d'oeil les rapports et les suites d'une infinité des idées difficiles à saisir, seroit évidemment pré-

férable à une ame sotte et stupide qui seroit faite des élemens les plus précieux. Ce n'est pas être philosophe que de rougir avec Pline de la misère de notre origine. *L'homme machine* 9. 11. L'ame n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous, *Ibid. p.* 54. Le cerveau a ses muscles pour penser comme les jambes pour marcher. *Ibid. p.* 59. L'organisation est le premier mérite de l'homme. — Si l'organisation est un mérite et le premier mérite et la source de tous les autres, l'instruction est le second. — Si le cerveau est à la fois bien organisé et bien instruit, c'est une terre féconde parfaitement ensemencée. — *Ibid.* 34. 35. 36. Je me sers toujours du mot imaginer parce que je crois que tout s'imagine et que toutes les parties de l'ame peuvent être justement réduites à la seule imagination,..... ou cette partie fantastique du cerveau... *Ibid.* 32. 33. Malgré toutes les prérogatives de l'homme sur les animaux c'est lui faire honneur que de le ranger dans la même classe. Il est vrai que jusqu' à un certain age il est plus animal qu'eux, parce qu'il apporte moins d'instinct en naissant. *Ibid.* 39. On peut s'assurer que l'homme non seulement n'est point entièrement une plante mais n'est pas même un animal comme un autre. Faut il en répéter la raison? C'est qu'ayant infinement plus de besoins, il falloit qu'il eût infinement plus d'esprit. *L'homme plante p.* 269.

4. Savez vous pourquoi je fais encore quelque cas des hommes? C'est que je les crois sérieusement des machines. Dans l'hypothèse contraire j'en connois peu dont la société fût estimable. Le matérialisme est l'antidote de la Misanthropie. On ne fait point de si sages réflexions sans en tirer quelque avantage pour soi-même, c'est pourquoi le Philosophe opposant à ses propres vices la même égide, qu'à l'adversité n'est pas plus intéreurement déchiré

par la malheureuse nécessité de ses mauvaises qualités, qu'il n'est vain et glorieux de ses bonnes. — Comme il ne s'est pas fait lui-même si les ressorts de sa machine jouent mal, il en est faché, il en gémit en qualité de bon citoyen, comme philosophe il ne s'en croit point responsable. *Système d'Epicure p.* 348. La mort est la fin de tout, après elle je le répète, un abîme un néant éternel tout est dit, tout est fait, la somme des biens la somme des maux est égale, plus de soins, plus d'embarras, plus de personnage à représenter, la farce est jouée! — Ceux qui par un malheur d'organisation déplorable s'ennuieront au beau spectacte de l'univers, je les prierai d'y rester, — Je ferai envisager aux simples les grands biens que la religion promet,.... et les tourmens éternels dont elle menace,.... Les autres, ceux pour qui la religion n'est que ce qu'elle est, une fable,.... je tacherai de les séduire par des sentimens généreux.... *Ibid. p.* 356. Jouissons du présent, nous ne sommes que ce qu'il est. — Différer de se réjouir jusqu' à l'hiver de ses ans c'est attendre dans un festin pour manger qu'on ait desservi. *Ibid.* 359. Nous n'avons pas originairement été faits pour être Savans, c'est peut-être par une espèce d'abus de nos facultés organiques, que nous le sommes devenus. — La nature nous a tous créés uniquement pour être heureux, oui tous, depuis le ver qui rampe jusqu'à l'aigle qui se pend dans la nue. *L'homme machine p.* 47.

XII. Belegstellen aus dem Système de la Nature *).

Zu §. 15.

1. L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement. I. p. 10. — Des matières très variées et combinées d'une infinité de façon reçoivent et communiquent sans cesse des mouvemens divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires constituent pour nous les essences des êtres, et c'est de ces essences diverses que résultent les différens ordres rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons *la nature*. I. p. 10. Une cause est un être qui met un autre en mouvement, ou qui produit quelque changement en lui, l'effet est le changement qu'un corps produit dans un autre à l'aide du mouvement.... A parler strictement il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de nature, vû qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres. *p.* 13. 16. L'observation réfléchie doit nous convaincre que tout dans la nature est dans un mouvement continuel, qu'il n'est aucune de ses parties qui soit dans un vrai repos. — Mais nous dira-t-on, d'où cette nature a-t-elle reçu son mouvement? Nous répondrons que c'est d'elle même, puisqu'elle est le grand tout hors duquel conséquemment rien ne peut exister. *p.* 21. Son mouvement découle aussi nécessairement de son existence que son étendue, sa forme, sa pesanteur etc. Il est évident, que si par matière l'on entend ce qu'elle

*) Ich citire die Londner Ausgabe von 1770. 2 Bde 8vo.

n'est pas,.. on ne pourra lui attribuer les phénomènes dont nos yeux sont témoins. Mais si par la nature nous entendons ce qu'elle est véritablement,... nous serons forcés de reconnaître que la nature doit se mouvoir elle même. — Nous avons démontré, que la matière n'étoit point morte, que la nature essentiellement agissante et nécessairement existante avoit assez d'énergie pour produire tous les êtres qu'elle renferme et tous les phénomènes que nous voyons. *II, p.* 171. 172. 333. — Parmi les matières que nous voyons, les unes sont constamment disposées à s'unir tandis que d'autres sont incapables d'union. — C'est sur cette disposition des matières et des corps les uns rélativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les physiciens désignent sous les noms d'attraction et de répulsion, de sympathie et d'antipathie, d'affinités ou de rapports. *I, p.* 45. 46. — C'est au mouvement seul que sont dus les changemens les combinaisons, les formes, en un mot toutes les modifications de la matière *p.* 34. (Les loix du mouvement sont) invariables parce qu'elles ne pourroient changer sans qu'il se fit un renversement dans l'essence même des êtres. *p.* 17. La nature n'a point de but, elle existe nécessairement. — — C'est nous qui avons un but,... c'est sur ce but que nous réglons toutes les idées que nous nous formons. – Toutes ses opérations, ses mouvemens, ses oeuvres sont des suites nécessaires de son existence nécessaire. *II, p.* 177. 178. — C'est dans notre esprit seul qu'est le model de ce que nous nommons ordre ou désordre; comme toutes les idées abstraites et métaphysiques il ne suppose rien hors de nous. — L'ordre et le désordre de la nature n'existent point; nous trouvons de l'ordre dans tout ce qui est conforme à notre être, et du désordre dans tout ce qui lui est opposé. *I, p.* 56. 60. La nature est un tout agissant ou vivant, dont toutes les parties concourent nécessairement et à leur insu à maintenir l'action,

l'existence et la vie; la nature existe et agit nécessairement à la perpétuité de son être agissant *p.* 55. — La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi, Newton l'appelle force d'inertie. *p.* 49. —

2. On a visiblement abusé de la distinction que l'on a faite si souvent de l'homme physique et de l'homme moral. L'homme est un être purement physique. *I. p.* 2. Nos sens nous montrent en général deux sortes de mouvemens dans les êtres qui nous entourent; l'un est un mouvement de masse par lequel un corps entier est transféré d'un lieu dans un autre, le mouvement de ce genre est sensible pour nous. — L'autre est un mouvement interne et caché qui dépend de l'énergie propre à un corps, c'est à dire de l'essence, de la combinaison, de l'action et de la réaction des molécules insensibles de matière dont ce corps est composé, ce mouvement ne se montre point à nous, nous ne le connoissons que par les altérations ou changemens que nous remarquons au bout de quelque tems sur les corps ou sur les mêlanges. De ce genre sont les mouvemens cachés que la fermentation fait éprouver,.... tels sont encore les mouvemens imperceptibles par lesquels nous voyons une plante ou un animal s'accroître, ... Enfin tels sont encore les mouvemens internes qui se passent dans l'homme que nous avons nommés ses facultés intellectuelles, ses pensées, ses passions, ses volontés etc. *p.* 15. L'homme avoit la conscience de certains mouvemens internes qui se faisoient sentir à lui, mais comment concevoir que ces mouvemens invisibles puissent souvent produire des effets si frappants. — En un mot il crut apercevoir en lui même une substance distinguée de lui, douée d'une force secrete dans laquelle il supposa des caractères entièrement différens de ceux des causes visibles qui agissoient

sur ses organes, ou de ceux de ces organes mêmes. — Ainsi l'homme devint double; il se regarda comme un tout composé par l'assemblage inconcevable de deux natures différentes et qui n'avoient point d'analogie entre elles. Il distingua deux substances en lui même, l'une visiblement soumise aux influences des êtres grossiers et composée de matières grossières et inertes, fut nommé corps, l'autre que l'on supposa simple..... fut nommé ame ou esprit. — Ces distinctions adoptées aujourd'hui par la plupart des philosophes ne sont fondées que sur des suppositions gratuites. *I. p.* 77. 79. Si nous demandons ce que c'est qu'un esprit? Les modernes nous répondent que le fruit de toutes leurs recherches philosophiques s'est borné à leur apprendre que ce qui fait agir l'homme est une substance d'une nature inconnue, tellement simple indivisibie, privée d'étendue, invisible, impossible à saisir par les sens, que ses parties ne peuvent être separées même par abstraction ou par la pensée. Mais comment concevoir une pareille substance qui n'est qu'une négation de tout ce que nous connoissons? — Le dogme de la spiritualité ne nous offre en effet qu'une idée vague ou plutôt qu'une absence d'idées. — Est il donc vrai que l'on puisse se figurer un être qui n'étant point matière agit pourtant sur la matière sans avoir ni points de contact ni analogie avec elle?.... *Ibid. p.* 91. 98. — Ceux qui ont distingué l'ame du corps ne semblent avoir fait que distinguer son cerveau de lui-même. — La pensée n'est que la perception des modifications que notre cerveau a reçues de la port des objets extérieurs, ou qu'il se donne à lui-même. — La volonté est une modification de notre cerveau par laquelle il est disposé á l'action, c'est à dire à mouvoir les organes du corps. *Ibid. p.* 100. 113. 115.

3. La première faculté que nous voyons dans l'homme vivant et celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment. — Sentir est cette façon

h *

particulière d'être remué propre a certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont le mouvemens ou ébranlemens se transmettent au cerveau. — La sensibilité du cerveau et de toutes ses parties est un fait. Si l'on nous demande d'où vient cette propriété, nous dirons qu'elle est le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal ensorte qu'une matière brute et insensible cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant, c'est-à-dire en se combinant et s'identifiant avec l'animal. — Quelques philosophes pensent que la sensibilité est une qualité universelle de la matière, dans ce cas il seroit inutile de chercher d'où lui vient cette propriété que nous connoissons par ses effets. Si l'on admet cette hypothèse, de même qu'on distingue en nature deux sortes de mouvemens, l'un connu sous le nom de force vive, et l'autre sous le nom de force morte, on distinguera deux sortes de sensibilité: l'une active ou vive et l'autre inerte ou morte, et alors animaliser une substance ce ne sera que détruire les obstacles qui l'empêchent d'être active et sensible. En un mot, la sensibilité est ou une qualité qui se communique comme le mouvement et qui s'acquiert par la combinaison, ou cette sensibilité est une qualité inhérente à toute matière, et dans l'un et l'autre cas, un être inétendu, tel que l'on suppose l'ame humaine ne peut en être le sujet. *Ibid.* 103. 105. — En général le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur les organes, c'est la secousse distincte ou la modification marquée qu'il éprouve qui constitue la conscience. D'où l'on voit que le sentiment est une façon d'être ou changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent, soit de la part des causes extérieures, soit de la part des causes intérieures, qui le modifient d'une façon durable ou momentanée.

Ibid. 108. — Si nous examinons toutes les différentes facultés attribuées à l'ame, nous verrons que comme celles du corps elles sont dues à des causes physiques, auxquelles il sera facile de remonter. Nous trouverons que les forces de l'ame sont les mêmes que celles du corps ou dépendent toujours de son organisation de ces propriétés particulières et des modifications constantes ou momentanées qu'il éprouve, en un mot du tempérament. Le tempérament dans chaque homme est l'état habituel où se trouvent les fluides et les solides dont son corps est composé. *Ibid.* 122. Toutes les passions se bornent toujours à aimer ou haïr, à chercher ou à fuir, à desirer ou à craindre. Ces passions nécessaires à la conservation sont une suite de son organisation, et se montrent avec plus on moins d'énergie, suivant son tempérament. *Ibid. p.* 147. Les moralistes désignent cette disposition (d'attraction etc.) et l'es effet qu'elle produit, sous le nom *d'amour* et de *haine*, *d'amitié* ou *d'aversion.* Les hommes comme tous les êtres de la nature éprouvent des mouvemens d'attraction et de répulsion; ceux qui se passent en eux ne diffèrent des autres que parce qu'ils sont plus cachés. *Ibid. p.* 46. —

4. S'il n'éxistoit point de mal dans ce monde l'homme n'eût jamais songé à la divinité. *II, p.* 3. L'expérience de la douleur nous allarme de toutes les causes inconnues, c'est-à-dire dont nous n'avons point encore éprouvé les effets. — Voilà pour quoi tout homme est craintif et méfiant. *Ibid. p.* 5. Peu d'hommes ont suffisamment étudié la nature, ou se sont mis au fait des causes physiques et des effets qu'elles doivent produire. — Ce fut dans le sein de l'ignorànee, des allarmes et des calamités, que les hommes ont toujours puisé leurs premières notions sur la divinité. D'où l'on voit qu'elles durent être ou suspectes ou fausses et toujours affligeantes. — Nous tremblons aujourd'hui parce que nos ayeux ont tremblé il y a de milliers d'années.

Ibid. *p.* 6. 9. — L'homme instruit cesse d'être superstitieux. — On prétend que les Groenlandois n'ont aucune idée de la divinité. Cependant la chose est difficile à croire d'une nation si sauvage et si mal traitée par la nature. *Ibid.* *p.* 27. p. 376 — Voilà donc le grand Tout (Pan), l'ensemble des choses adoré et divinisé par les sages de l'antiquité, tandis que le vulgaire s'arrêtoit à l'emblême, au symbole sous lequel on lui montroit la nature, ses parties et ses fonctions personnifiées. *Ibid.* *p.* 35. En effet si nous voulons attacher quelque sens au mot *Dieu,...* nous trouverons qu'il ne peut désigner que la nature agissante *Ibid.* 188. A force de raisonner et de méditer sur cette nature.... les speculateurs subséquents ne reconnurent plus la source d'où leurs prédécesseurs avoient puisé les Dieux et les ornemens fantastiques dont ils les avoient parés. Des Physiciens et des Poëtes transformés par le loisir et par de vaines recherches en Métaphysiciens ou en Théologiens, ils crurent avoir fait une importante découverte en distinguant subtilement la nature d'elle même de sa propre énergie, de sa faculté d'agir. Ils firent peu à peu de cette énergie un être incomprehensible, qu'ils appelèrent le moteur de la nature, qu'ils désignèrent sous le nom de Dieu. *Ibid.* *p.* 38. Après avoir fait l'homme double, ils font la nature double et ils supposent que cette nature est vivifiée par une intelligence *Ibid.* p. 182. Une supposition, qui jetteroit du jour sur tout,... seroit probablement vraie, mais un système qui ne feroit qu' obscurcir les notions les plus claires, et rendre insolubles tous les problêmes que l'on voudroit résoudre par son moyen, pourroit à coup sûr être regardé comme faux, comme inutile, comme dangereux. Pour se convaincre de ce principe que l'on examine sans préjugés si le système de l'existence du Dieu Théologique a jamais pu donner la solution d'aucune difficulté. Les connoissances humaines ont-elles à l'aide de la Théologie fait un

pas en avant? *Ibid. p.* 261. 162. Il est évident que toute religion est fondée sur le principe absurde que l'homme est obligé de croire fermement ce qu'il est dans l'impossibilité la plus totale de comprendre. Suivant les notions de la Théologie même l'homme par sa nature doit être dans une ignorance invincible relativement à Dieu. — De la cette foule d'attributs négatifs, dont des rêveurs ingénieux ont successivement embelli le phantôme de la Divinité afin d'en former un être distingué de tous les autres, ou qui n'eût rien de commun avec ce que l'esprit humain a la faculté de connoître. Les attributs théologiques ou métaphysiques ne sont en effet que des pures négations des qualités qui se trouvent dans l'homme ou dans tous les êtres qu'il connoît.... *Ibid. p.* 57. 58. Néanmoins un être si vague, si impossible à concevoir ou à définir, si éloigné de tout ce que les hommes peuvent connoître ou sentir, n'est guère propre à fixer leurs regards inquiets; leur esprit a besoin d'être arrêté par des qualités qu'il soit à portée de connoître et de juger. Ainsi après avoir subtilisé ce Dieu métaphysique et l'avoir rendu en idée si différent de tout ce qui agit sur les sens, la Théologie se trouve forcée de le rapprocher de l'homme dont elle l'avoit tant éloigné, elle en refait un homme par les qualités morales, qu'elle lui assigne. — La nécessité de rapprocher Dieu de ses créatures a fait passer sur ces contradictions palpables et la Théologie s'obstine toujours à lui attribuer des qualité's, que l'esprit humain tenteroit vainement de concevoir ou de concilier. *Ibid. p.* 60. 61. Les principes de l'Athéisme ou le système de la nature ne sont pas faits pour un grand nombre des personnes.... Il est très rare de trouver des hommes qui à beaucoup d'esprit, de connoissances et de talens joignent ou une imagination bien réglée, ou le courage nécessaire pour combattre avec succès de chimères habituelles dont leur cerveau s'est longtems pénétré. *Ibid.* 382. 383.

Si par Athée l'on désigne un homme qui nieroit l'existence d'une force inhérente à la matière et sans laquelle l'on ne peut concevoir la nature, et si c'est à cette force motrice que l'on donne le nom de Dieu, il n'existe point d'Athées et le mot sous lequel on les désigne n'annonceroit que des fous. — Mais si par Athées l'on désigne des hommes qui rejettent un phantôme dont les qualités odieuses et disparates ne sont propres qu'à troubler et à plonger le genre humain dans une démence très nuisible,.... l'on ne peut douter de leur existence, et il y en auroit un très grand nombre, si les lumières de la saine physique et de la droite raison étoient plus répandues. *Ibid. p.* 333. 335. — L'on voit tous les jours des personnes détrompées de la religion, prétendre néanmoins que cette religion est nécessaire au peuple, qui sans cela ne pourroit etre contenu. Mais raisonner ainsi, n'est-ce pas dire que le poison est utile à l'homme, qu'il est bon de l'empoisoner pour l'empêcher d'abuser de ces forces? — Le Déisme est un système auquel l'esprit humain ne peut pas longtems s'arrêter; fondé sur une chimère on le verra tôt ou tard dégénérer en une superstition absurde et dangereuse. *Ibid.* 354. 357.

5. Le système de la liberté de l'homme ne semble inventé que.. pour justifier Dieu du mal.. *II, p.* 48. Tout ce qu'il (l'homme) fait et tout ce qui se passe en lui sont des effets de la force d'inertie de la gravitation sur soi, de la vertu attractive et répulsive, de la tendance à se conserver, en un mot de l'énergie qui lui est commune avec tous les êtres, que nous voyons. — Tout auroit dû convaincre l'homme qu'il est dans chaque instant de sa durée un instrument passif entre la main de la nécessité. *I, p.* 74. 75. S'il existoit dans la nature un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie c'est-à-dire de produire des mouvemens indépendans de toutes les autres causes, un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul ou de sus-

pendre les mouvemens dans l'univers, qui n'est qu'une chaine immense et non interrompue de causes liées les unes aux autres, agissantes et réagissantes par des loix nécessaires et immuables, loix qui ne peuvent être altérées ou suspendues sans que les essences et les propriétés de toutes les choses soient changées ou même anéanties *Ibid. p.* 164. Cela peut servir de réponse à l'objection éternelle que l'on fait aux partisans de la nature, que l'on accuse sans cesse de tout attribuer au hazard. Le hazard est un mot vide de sens ou du moins il n'indique que l'ignorance de ceux qui l'emploient. Cependant l'on nous dit et l'on nous répète qu'un ouvrage régulier ne peut être dû aux combinaisons du hazard. Jamais, nous dit-on, l'on ne pourra parvenir a faire un poëme tel que l'Iliade avec de lettres jetées ou combinées au hazard. — Une tête organisée comme celle d'Homère, pourvue de la même vigueur et de la même imagination, enrichie des mêmes connoissances, produira nécessairement et non pas au hazard le poëme de l'Iliade, à moins que l'on ne voulut nier que des causes semblables en tout dussent produire des effets parfaitement identiques. *II, p.* 161. 162. Pour peu que nous réflechissons, nous serons donc forcés de reconnoître que tout ce que nous voyons est nécessaire, ou ne peut être autrement qu'il n'est. — Enfin nous sommes forcés d'avouer, qu'il ne peut y avoir d'énergie indépendante, de cause isolée d'action détachée dans une nature où tous les êtres agissent sans interruption les uns sur les autres, et qui n'est elle-même qu'un cercle éternel de mouvemens donnés et reçus suivant des loix nécessaires. *I, p.* 51. —

6. En partant de l'idée que Dieu est bon et rempli d'équité l'on ne peut se dispenser d'admettre une longue suite d'hypothèses qui n'ont ainsi que l'existence de ce Dieu que l'imagination pour base et dont nous avons déjà fait voir la futilité. Il faut recourir au dogme si peu probable de la vie future

et de l'immortalité de l'ame, — *II*, *p*. 211. O homme! ne concevras-tu jamais que tu n'es qu'un Ephemère? Tout change dans l'univers; la nature ne renferme aucunes formes constantes, et tu prétendrois que ton espèce ne peut point disparoître et doit être exceptée de la loi générale qui veut que tout s'altère *I*, *p*. 78. Ceux qui nous disent que notre ame peut subsister nonobstant la destruction du corps, soutiennent évidemment que la modification d'un corps pourra se conserver après que le sujet en aura été détruit, ce qui est complètement absurde. L'on ne manquera pas de nous dire que la conservation des ames après la mort du corps est un effet de la puissance divine, mais ce seroit appuyer une absurdite par une hypothèse gratuite. *Ibid.* 263. Le desir de l'immortalité, ou de vivre dans la mémoire des hommes fut toujours la passion des grandes ames, elle fut le mobile des actions de tous ceux qui ont joué un grand rôle sur la terre. Ibid. 296. —

7. L'utilité est donc la pierre de touche des systêmes, des opinions et des actions des hommes, elle est la mesure de l'estime et de l'amour que nous devons à la vérité même. *I*, 225. Nulle erreur ne peut être avantageuse au genre humain, elle n'est jamais fondée que sur son ignorance ou l'aveuglement de son esprit. *II*, *p*. 233. — Etre utile, c'est contribuer au bonheur de ses ses semblables, être nuisible, c'est contribuer à leur malheur. — Nous avons déjà fait voir, que ce bonheur n'étoit que le plaisir continué. *I*, *p*. 312. Les idées que la Théologie nous donne.., finiront nécessairement par nuire au repos des humains. — Si un misanthrope en haine de la race humaine eût formé le projet de jeter les hommes dans la plus grande perplexité, eût-il pu imaginer un moyen plus efficace que de les occuper sans relâche d'un être non seulement inconnu, mais encore totalement impossible à connoître etc.?... *II*, *p*. 83. 85. Il

est évident que celui qui parviendroit à détruire cette notion fatale ou du moins à diminuer ses terribles influences, seroit à coup sûr l'ami du genre humain. *Ibid. p.* 88. Si les spéculations des hommes influoient sur leur conduite ou changeoient leurs tempéramens, l'on ne peut douter, que le système de la nécessité ne dût avoir sur eux l'influence la plus avantageuse; non seulement elle seroit propre à calmer la plupart de leurs inquiétudes, mais elle contribueroit encore à leur inspirer une soumission utile, une résignation raisonnée aux décrets du sort, dont souvent leur trop grande sensibilité fait qu'ils sont accablés. Cette apathie heureuse seroit sans doute désirable pour ces êtres, qu'une ame trop tendre rend souvent les déplorables jouets de la destinée. *I,* 242. Le dogme insensé d'une vie future les empêche de s'occuper de leur vrai bonheur. *Ibid.* 273.

8. Toutes les fois que nous cessons de prendre l'expérience pour guide, nous tombons dans l'erreur. — Si la plupart des moralistes ont méconnu le coeur humain, s'ils se sont trompés sur ses maladies et sur les remèdes qui pouvoient lui convenir, si les remèdes qu'ils lui ont administrés ont été inefficaces ou même dangereux, c'est qu'ils ont abandonné la nature, ils ont résisté à l'expérience. *I, p.* 355. — Si l'on consultoit l'expérience au lien du préjugé, la médecine fourniroit à la morale la clef du coeur humain et en guérissant le corps elle seroit quelquefois assurée de guérir l'esprit. En faisant de notre ame une substance spirituelle on se contente de lui administrer des remèdes spirituels qui n'influent point sur le tempérament ou qui ne font que lui nuire. — En un mot la morale et la politique pourroient tirer du matérialisme des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais et auxquels il les empèche même de songer. *Ibid. p,* 124. Si tous les hommes étoient parfaitement

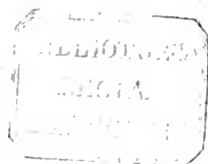
contents, il n'y auroit plus d'activité dans le monde. — Dans les individus de l'espèce humaine ainsi que dans les sociétés politiques, la progression des besoins est une chose nécessaire. *Ibid. p.* 339. 331. C'est par ses besoins multipliés que l'énergie de l'homme est dans une action perpétuelle, dès qu'il n'a plus de besoins il tombe dans l'inaction. *II, p.* 3. L'on appelle intérêt l'objet auquel chaque homme d'après son tempérament et les idées qui lui sont propres attache son bien être; d'où on voit que l'intérêt n'est jamais que ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à sa félicité. — L'intérêt est l'unique mobile des actions humaines. *I, p.* 315. 316. Ces principes duement développés sont la vraie base de la morale; rien de plus chimérique que celle qui se fonde sur des mobiles imaginaires que l'on a placés hors de la nature, ou sur des sentimens innés, que quelques spéculateurs ont regardés comme antérieurs à toute expérience, et comme indépendants, des avantages qui résultent pour nous, *Ibid.* 218. Toutes les actions des hommes sont nécessaires.... L'homme de bien et le méchant agissent par des motifs également nécessaires; ils diffèrent simplement par l'organisation et par les idées qu'ils se font du bonheur: nous aimons l'un nécessairement et nous detestons l'autre par la même nécessité. *Ibid. p.* 239. Le remords sont des sentimens douloureux excités en nous par le chagrin que nous causent les effets présents ou futurs de nos passions; si ces effets sont toujours utiles pour nous, nous n'avons point de remords. *Ibid. p.* 237. — On nous dit que si toutes les actions des hommes sont nécessaires, l'on n'est point en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises,... Je réponds qu'imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer, c'est l'en connoître pour l'auteur; ainsi quand même on supposeroit que cette action fût l'effet d'un agent nécessité, l'impu-

tation peut avoir lieu. — Quelque soit la cause qui fait agir les hommes, on est en droit d'arrêter les effets de leurs actions de même que celui dont un fleuve pourroit entraîner le champ, est en droit de contenir ses eaux par une digue, ou même s'il le peut de détourner son cours. *Ibid.* 226. 228.

9. Les passions sont les vrais contrepoids des passions; ne cherchons point à les détruire, mais tâchons de les diriger, balançons celles qui sont nuisibles par celles qui sont utiles à la société. — La raison et la morale ne pourront rien sur les mortels si elles ne montrent, à chacun d'entre eux que son intérêt véritable est attaché à une conduite utile à lui même. *Ibid.* 358. 359. Pour nous conserver nous-mêmes pour conserver de la sûreté nous sommes obligés de suivre la conduite nécessaire à cette fin; pour intéresser les autres à notre conservation propre nous sommes obligés de nous intéresser à la leur ou de ne rien faire qui les détourne de la volonté de coopérer avec nous à notre propre félicité. Tels sont les vrais fondemens de l'obligation morale. *II, p.* 268. — L'homme de bien est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans une façon d'agir que les autres sont forcés d'aimer et d'approuver pour leur propre intérêt. *I, p.* 317. En tout pays la religion loin de favoriser la morale l'ébranle et l'anéantit. Elle divise les hommes au lieu de les réunier. — Il est donc évident que les notions Théologiques furent et seront perpétuellement contraires et à là saine Politique et à la saine Morale. *II,* 227. 258. La religion la plus atroce fut la plus conséquente *Ibid. p.* 79. L'athéisme du moins laisse les hommes tels qu'ils sont; il ne rendra point plus intempérant, plus débauché, plus ambitieux, plus cruel un homme que son tempérament n'invite déjà à l'être, au lieu que la superstition lâche la bride aux passions les plus terribles ou procure des ex-

piations faciles aux vices les plus déshonorans. *Ibid. p.* 351. Au contraire un Athée qui raisonneroit avec justesse devroit se sentir bien plus intéressé qu'un autre á pratiquer les vertus auxquelles son bien-être se trouve attaché dans ce monde. Si ses vues ne s'étendent pas au delà de bornes de son existence présente, il doit au moins desirer de voir couler ses jours dans le bonheur et dans la paix. *Ibid. p.* 349.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.





Fuchs

